Andrew J. Sopko

PROFETUL ORTODOXIEI ROMEICE

TEOLOGIA PĂRINTELUI IOANNIS ROMANIDES

Mari teologi ai secolului XX

6

Colecție coordonată de Pr. Cătălin Pălimaru

Copertă: Delia-Maria Kerekes
Corectură: Monica Felecan
Lectură: Pr. Cătălin Pălimaru

Traducerea s-a făcut după Andrew J. Sopko, *Prophet of Roman Orthodoxy. The Theology of John Romanides*, Synaxis Press, The Canadian Orthodox Publishing House, 37323 Hawkins Road, Dewdney, B.C., Canada, 1998

© Synaxis Press, 1998
© Editura Renașterea – 2015, pentru traducerea de față

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
SOPKO, ANDREW J.
Profetul ortodoxiei romeice : teologia părintelui Ioannis Romanides / Andrew J. Sopko ; tipărită cu binecuvântarea Înaltpreasfințitului Părinte Andrei, Arhiepiscopul Vadului, Feleacului şi Clujului şi Mitropolitul Clujului, Maramureşului şi Sălajului ; studiu introductiv de pr. Grigore Dinu Moş ; trad. din limba engl. de Paul Cenuşe. - Cluj-Napoca : Renaşterea, 2015
Bibliogr.
ISBN 978-606-607-151-2
I. Moş, Grigore (pref.)
II. Cenuşe, Paul (trad.)
281.9

Editura Renaşterea
Piața Avram Iancu, nr. 18
RO – 400117, Cluj-Napoca
Tel/fax: 0264-599649
E-mail: editura_renasterea@yahoo.com
www.renasterea-cluj.ro

Andrew J. Sopko

PROFETUL ORTODOXIEI ROMEICE

TEOLOGIA PĂRINTELUI IOANNIS ROMANIDES

Tipărită cu binecuvântarea
Înaltpreasfințitului Părinte Andrei,
Arhiepiscopul Vadului, Feleacului şi Clujului
şi
Mitropolitul Clujului, Maramureşului şi Sălajului

Traducere din limba engleză de **Paul Cenuşe**
Studiu introductiv de **Pr. Grigore Dinu Moș**

Editura Renaşterea
2015

Părintele Ioannis Romanides, reprezentant de seamă al renașterii neopatristice din secolul al XX-lea

I. Captivitate occidentală și renaștere neo-patristică. Scurtă diagnoză a spiritualității și teologiei academice grecești în secolele XIX – XX

După eliberarea de sub dominația otomană în 1821-1829, Grecia modernă a cunoscut un fenomen de occidentalizare forțată și de recuperare artificială a elenismului clasic pre-bizantin. Ignorarea voită a moștenirii culturale bizantine, a unui mileniu de elenism ortodox, a marcat negativ viața spirituală și teologia din Grecia ultimelor două veacuri[1]. Devenind autocefală, Biserica Greciei s-a desprins de legătura ei tradițională cu Patriarhia ecumenică, iar regele Greciei, Otto de Bavaria, a promovat o politică anti-monahală agresivă, desființând 425 de mănăstiri din cele 500 existente în sudul și centrul Greciei. În 1837 a fost înființată și organizată după model german Facultatea de Teologie a Universității din Atena, în care teologia ortodoxă era

[1] Ioan Ică jr., „Îndumnezeirea omului, P. Nellas și conflictul antropologiilor", prefață la Panayotis Nellas, *Omul-animal îndumnezeit*, traducere de arhid. prof. Ioan Ică jr, Editura Deisis, Sibiu, 1994, p. XVI.

predată, fără un control al Bisericii, de către profesori laici cu studii în Occident[2]. S-a creat astfel o fractură de proporții între teologia „modernă" a noii Grecii și tradiția duhovnicească și liturgică, mistică și ascetică a Sfinților Părinți. În vreme ce teologia academică a dobândit o formă scolastică și intelectualistă abstractă, reprezentată de dogmaticele profesorilor Andrutsos (1869-1935) și Trembelas (1886-1976), trăirea religioasă populară a fost deturnată de asociațiile misionare laice (frăția Zoi, înființată în 1907[3], Sotir în 1959 etc.) pe linia unui activism și pietism[4] eticist și biblicist de sorgin-

[2] Ioan Ică jr., „Profil teologic athonit contemporan: monahul Theoclit Dionisiatul", studiu introductiv la Theoclit Dionisiatul, *Dialoguri la Athos*, traducere de pr. prof. Ioan Ică sr, Editura Deisis, 1994, p. X.

[3] La apogeul ei, în 1959, frăția Zoi deținea 2216 școli cu 147740 elevi, avea o puternică influență asupra Sinodului, putând determina schimbarea unor ierarhi incomozi, avea interese economice substanțiale și era profund implicată în politică. Dar angajamentul politic de dreapta și colaborarea cu regimul dictatorial al „coloneilor" din anii 1964-1973 aveau să o compromită în ochii opiniei publice. (Ioan Ică jr., „Îndumnezeirea omului, P. Nellas și conflictul antropologiilor", p. XVII)

[4] Pietismul e o mișcare religioasă apărută în sânul protestantismului la sfârșitul secolului al XVII-lea, asemănător misticismului catolic, care „acorda evlaviei practice întâietate în raport cu teologia dogmatică polemică (…). Concepției intelectualiste abstracte despre Dumnezeu și adevărul dogmelor, pietismul îi opune o evlavie practică activă (praxis pietatis): fapte bune, examenul zilnic de conștiință cu criterii obiective pentru a avansa în virtuți, studierea zilnică a Bibliei cu aplicarea învățăturilor ei etice, o netă ruptură cu lumea și cu obiceiurile mondene (dans, teatru, lecturi profane), în sfârșit tendințe de separare și deosebire față de Biserica oficială". (Christos Yannaras, *Libertatea moralei*, traducere de Mihai Cantuniari, Editura Anastasia, București, pp. 119-121). Pietismul, în formele sale extreme, presupune „dizolvarea oricărei credințe dogmatice definite și înlocuirea ei cu o sentimentalitate

te protestantă. „Universitatea" și „asociațiile laice" aproape că au înlocuit în conștiința grecilor paradigma divino-umanismului și idealul ascetic-contemplativ tradițional ortodox întruchipat în monahism, cu un creștinism umanist (raționalist, sentimentalist și voluntarist), cu puternice accente moraliste, care reducea îndumnezeirea la o îmbunătățire a caracterului[5]. După cum arăta pr. prof. Theodor Zisis, aceste organizații au suferit influențe protestante considerabile: îndepărtarea de parohie și de Biserică; adunări private; zeci de publicații după model occidental; accentul pe predică și pe cântări creștine proprii; studierea cu precădere a Scripturii în cercuri biblice și neglijarea Tradiției patristice; defăimarea monahismului; accentuarea preoției universale și tendința de a ieși de sub ascultarea episcopilor; tendința de a-i privi pe ceilalți ca pe niște păcătoși etc[6]. Christos Yannaras, fost „zoist", consideră pietismul o „erezie eclesiologică", caracterizată prin individualism, ideologizare a credinței, mentalitate instituțională, utilitaristă și secularistă, „alienare etico-juridică a mântuirii", privatizare a vieții sacramentale, eticizare convențională și psihologică a Spovedaniei, „asimilare etică a ereziilor" etc.[7]

---

de necontrolat". (Louis Bouyer, *La spiritualité orthodoxe et la spiritualité protestante et anglicane*, Paris, 1965, p. 234).

[5] Ioan Ică jr, „Îndumnezeirea omului, P. Nellas și conflictul antropologiilor", pp. XVI-XVII.

[6] Theodoros Zissis, „Orthodoxe Théologie in Griecheland heute", în *Théologie dans l'Église et dans le monde, Études théologiques de Chambésy 4*, Chambésy-Geneve, 1984, pp. 179-180.

[7] Christos Yannaras, *Libertatea moralei*, pp. 125-134.

Față de acest proces de înstrăinare a teologiei și vieții ortodoxe, au reacționat în sec. al XIX-lea generalul Makryannis (1797-1864) și romancierul Papadiamanti (1851-1911), iar în secolul al XX-lea scriitorul și iconograful Photios Kontoglou (1897-1965) și monahul Teoclit Dionisiatul – care a promovat spiritualitatea monahală athonită prin celebrele „Dialoguri la Athos". O semnificație aparte a avut înființarea în anul 1952 a Facultății de Teologie de la Tesalonic, care s-a vrut a fi o facultate a „Sfinților Părinți", aflată sub jurisdicția Patriarhiei ecumenice și într-o proximitate nu numai geografică, ci mai ales spirituală cu Sfântul Munte. Aici patrologul P. Christou a inițiat în 1962 ediția critică a operelor Sfântului Grigorie Palama, iar Gheorghios Mantzaridis a scris în 1963 o remarcabilă lucrare despre îndumnezeirea omului în învățătura Sfântului Grigorie Palama[8]. Nu în ultimul rând amintim pe Panayotis Nellas[9], Vasilios Gondikakis[10], Christos Yannaras ș.a., care, sub impulsul

[8] A se vedea Georgios Mantzaridis, *The Deification of Man, Saint Gregory Palamas and the Orthodox Tradition*, Contemporary Greek Theologians, St. Vladimir Seminary's Press, edition 1984, 1997, 2001.

[9] Pr. prof. Ioan Ică sr și arhid. prof. Ioan Ică jr, editorii și traducătorii lucrărilor lui Panayotis Nellas în limba română, îl consideră „unul din cei mai importanți teologi ortodocși ai secolului al XX-lea, un minunat înnoitor în duh neopatristic al teologiei ortodoxe contemporane". A se vedea P. Nellas, *Omul-animal îndumnezeit*, traducere de arhid. Ioan Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1994; P. Nellas, *Hristos, Dreptatea lui Dumnezeu și îndreptarea noastră – pentru o soteriologie ortodoxă*, traducere de pr. prof. Ioan Ică sr, Editura Deisis, Sibiu, 2012; P. Nellas, *Ortodoxia – divino-umanism în acțiune*, traducere de pr. prof. Ioan Ică sr, Editura Deisis, Sibiu, 2013.

[10] Arhim. Vasilios Gondikakis, din 1970 egumen al mănăstirii Stavronikita

arhim. Mastroyanopulos, conducătorul „Zoii" între anii 1959 și 1965, și al lui Dimitris Kutrubis[11], au generat o adevărată revoluție neopatristică pornind chiar din sânul mișcării Zoi, pe care însă au fost nevoiți să o părăsească în 1965, odată cu depunerea lui Mastroyanopulos de către „zoiștii" conservatori[12].

O reacție de o importanță crucială împotriva scolasticismului și pietismului din Grecia a avut Comunitatea Sfântului Munte în anul 1975. Reacția a fost determinată de studiul *Misticism-apofatism, teologie catafatică*, apărut în anii 1972-1973, al profesorului Panagiotis Trembelas de la Facultatea de Teologie din Atena, „paleozoist" conservator și întemeietor al organizației pietiste „Sotir". Trembelas acuză la Dionisie Areopagitul un presupus intelectualism apofatic extrem de sorginte neoplatonică, iar la Sfântul Simeon Noul Teolog crede că identifică un sentimentalism mistic de influență mesaliană[13]. Consideră experiențele mistice ale Sfântului Simeon Noul Teolog ca fiind „cel puțin insolite și biza-

---

și din 1990 al mănăstirii Iviron, a fost, alături de arhim. Emilianos Vafidis de la Simonopetra, unul din principalii artizani ai impresionantei renașteri a monahismului athonit din anii '70-'80 ai secolului al XX-lea, aflat până atunci într-un grav declin. A se vedea în special lucrarea sa *Intrarea în Împărăție sau modul liturgic*, Ediția a II-a adăugită, traducere de Pr. prof. dr Ioan Ică și Protos. Paisie, Editura Deisis, Sibiu 2007.

[11] Kutrubis i-a familiarizat pe tinerii „zoiști" cu teologia neopatristică a emigrației ruse (Florovsky, Lossky, Meyendorff, Lot-Borodine) și cu teologia reprezentanților catolici ai „întoarcerii la Părinți" (Lubac, Danielou).

[12] Ioan Ică jr, „Îndumnezeirea omului, P. Nellas și conflictul antropologiilor", p. XVI, p. XVIII.

[13] Ioan Ică jr., „Athos și Atena. Pe marginea unei dispute teologice", *Tabor*, Anul II, Nr. 4, iulie 2008, pp. 6-7.

re, dacă nu eretice", provenind probabil dintr-o supratensiune nervoasă și psihică. De asemenea, pune sub semnul întrebării caracterul real al distincției palamite dintre ființa divină și energiile necreate, reiterând argumentul clasic al catolicilor că distincția respectivă ar implica o compoziție în Dumnezeu[14]. Întrucât poziția lui Trembelas nu era un caz singular, ci exprima o opinie destul de răspândită în mediul academic din Atena, monahul Teoclit Dionisiatul s-a simțit dator să răspundă, arătând că *cei sufletești*, tributari raționalismului și pietismului, nu pot să primească și să înțeleagă *cele duhovnicești* și că generația de teologi, din care și Trembelas face parte, are o „reacție alergică" la priveliștea vieții monahilor și a sfinților, la experiența lor apofatică[15]. Trembelas a continuat polemica, fapt pentru care Comunitatea Sfântului Munte a emis un excepțional „tomos aghioritic" *modern*, de o importanță capitală pentru orientarea teologiei ortodoxe contemporane[16]. Într-o scurtă sinteză, iată care sunt principalele teze ale *Expunerii* comisiei monahilor athoniți: „Boala separației dintre teologie și spiritualitate, dintre teologi și sfinți, care mistuie civilizația occidentală a fost transportată și în Răsărit"[17]. Formele noi de teologhisire și viață (teologia academică și organizațiile laice) este posibil „să fie altoite pe Predania Bisericii suportând, prin legarea lor organică de ea, schimbarea cea bună", însă

[14] *Ibidem*, pp. 7-8.

[15] *Ibidem*, pp. 8-9.

[16] *Ibidem*, p. 13.

[17] *Ibidem*, p. 14.

aceste forme noi nu s-au hrănit din Tradiția ortodoxă, cât din concepțiile Apusului eterodox, inculcând o „confuzie de limbaj și de criterii”[18]. Erudiția patristică și abordarea echilibrată (evitarea extremelor și a judecăților exclusiviste) nu sunt suficiente pentru a teologhisi autentic, ci este necesară pătimirea celor dumnezeiești[19]. Părinții Bisericii nu pot fi înțeleși cu ajutorul logicii și limbajului teologilor apuseni și a experiențelor lor pietiste; este inacceptabil să judecăm prin prisma acestor categorii experiențele mai presus de fire și teologia Sfinților noștri Părinți, cum a fost Sfântul Dionisie Areopagitul, Sfântul Simeon Noul Teolog sau Sfântul Grigorie Palama. Teologia scolastică și pietismul constituie unul din „motivele și consecințele declinului duhovnicesc al vremurilor noastre” și în sine sunt inutile pentru mântuire, neputând să răspundă tragismului timpurilor și nici „să reziste la judecata generală a epocii noastre”[20].

O contribuție decisivă la renașterea neopatristică a teologiei grecești din secolul al XX-lea a avut teologul grec, cu studii în Statele Unite ale Americii, Ioannis Romanides, cel mai înzestrat elev al părintelui George Florovsky[21], care a receptat în mod exemplar mesajul

[18] *Ibidem*, p. 15.

[19] *Ibidem.*

[20] *Ibidem*, p. 19.

[21] Părintele George Florovsky mărturisea într-o scrisoare: „în general vorbind, sunt puține forțele teologice care există azi în Biserica Ortodoxă. Eu, unul, îmi pun nădejdile în ucenicul meu, părintele Ioannis Romanidis, care a scris în urmă cu 2-3 ani o excepțională lucrare de doctorat despre păcatul strămoșesc…” (citat de Ierotheos Vlachos,

acestuia de reîntoarcere a teologiei academice și a spiritualității creștine la izvoarele lor patristice[22].. Începând cu excepționala, dar și mult controversata sa teză de

„Εἰσαγωγή στή ζωή καί στό ἔργο τοῦ π. Ἰωάννη Ρωμανίδη", în: *Π. Ἰωάννης Ρωμανίδης τό ἔργο καί ἡ διδασκαλία του. Πρακτικά Ἡμερίδος καί θεολογικές-ἱστορικές μελέτες*, Editura Sfintei Mănăstiri a Nașterii Maicii Domnului - Pelaghia, 2014, pp. 13-28, http://www.pemptousia.ro/2014/11/o-introducere-in-viata-si-opera-teologica-a-parintelui-ioannis-romanidis/, accesat la 25.11.2014). De asemenea, părintele George Florovsky le spunea studenților la cursuri: „să-l ascultați pe părintele Romanides pentru că astfel veți deveni buni teologi și, mai ales, vă veți mântui sufletele" (Ierotheos Vlachos, *Teologia ca trăire din perspectiva învățăturii părintelui Ioannis Romanides*, conferință, Iași, 14 octombrie 2011, http://www.cuvantul-ortodox.ro/2011/10/19/conferinta-de-la-iasi-a-ips-hierotheos-vlachos-despre-viata-si-teologia-parintelui-ioannis-romanidis-video-si-text-prima-parte/, accesat la 25.11.2014)

[22] În același curent neopatristic promovat de părintele George Florovsky s-a înscris și teologul grec Ioannis Zizioulas, care prin lucrarea sa *Unitatea Bisericii în Euharistie și în episcop în primele veacuri creștine* (1965) și prin aprofundările eclesiologice ce au urmat, a depășit viziunea juridică cu privire la instituția Bisericii, relevând natura sacramentală a acesteia (Ioan Ică jr, „Îndumnezeirea omului, P. Nellas și conflictul antropologiilor", p. XVIII). Chiar dacă parcursul existențial și substanța operei sale teologice – bine cunoscută și receptată în teologia românească de azi – au fost în multe privințe semnificativ diferite de cele ale părintelui Ioannis Romanides, mitropolitul Zizioulas evidenția încă din 1986 în prelegerile introductive ale cursului său de dogmatică de la Facultatea de Teologie a Universității din Thessalonic „impulsul revigorator pe care părintele I. Romanides l-a adus Dogmaticii prin insistența asupra caracterului empiric al dogmei, în comparație și în opoziție cu teologia apuseană". (Gabriel Mândrilă, „Studiu introductiv" în: Ioannis Romanides, *Teologia patristică*, traducere din limba neogreacă de Gabriel Mândrilă, Editura Metafraze, București, 2011, nota 2, p. 6).

doctorat, *Τό Προπατορικόν Ἁμάρτημα* (*Păcatul strămoșesc*, susținută la Atena în anul 1957) – în care a abandonat viziunea scolastică juridică cu privire la păcatul strămoșesc și a evidențiat dimensiunea ontologică a păcatului[23] – opera părintelui Ioannis Romanides a avut un rol crucial în reorientarea spre experiență și rearticularea dogmatică și mistică a reflecției teologice grecești din a doua jumătate a secolului al XX-lea, pornind de la recuperarea în câmpul teologiei academice a viziunii marilor teologi și mistici filocalici ai Bisericii, în mod special a extraordinarei sinteze dogmatico-isihaste a Sfântului Grigorie Palama. Aflându-se în primul val al reînnoirii în duh patristic, filocalic și isihast a teologiei ortodoxe din secolul al XX-lea, Ioannis Romanides a întâmpinat o puternică rezistență din partea mediilor academice și pietiste[24]. În același timp, prin teologia sa deopotrivă

[23] A se vedea John S. Romanides, *The Ancestral Sin*, traducere de George S. Gabriel, Zephyr, Ridgewood, 2002. Romanides a arătat că Sfinții Părinți nu vorbesc despre vreo moștenire a vinovăției, ci doar despre pierderea harului necreat și despre transmiterea consecințelor păcatului lui Adam, adică stricăciunea, caracterul pătimaș al firii și mortalitatea.

[24] În primul rând, teza sa revoluționară a suscitat critici vehemente. Principalul său oponent a fost Panagiotis Trembelas care l-a acuzat pe Romanides de erezie aducând argumente din Augustin, Anselm și Toma de Aquino (Andrew J. Sopko, *Prophet fo Roman Orthodoxy. The Theology of John Romanides*, Synaxis Press, Dewdney, 1998, p. 13). Trembelas contesta distincția palamită dintre ființa și energiile divine necreate, fiind adeptul concepției tomiste a lui Dumnezeu ca *Intelect* și ca *actus purus*, cu corolarul *grației create*. Dar contra-argumentele patristice ale lui Romanidis au fost atât de puternice și de limpezi (*ibidem*, pp. 19-38) încât după luni de dezbateri aprinse teza sa a fost

tradițională și înnoitoare, dogmatică și empirică, mărturisitoare și terapeutică, a exercitat o influență majoră asupra multor teologi din generația sa și din cele următoare, până în zilele noastre. Unii teologi au considerat că personalitatea și opera sa sunt atât de însemnate și valoroase, încât se poate vorbi de „o epocă înainte de el și una după el"[25] în teologia grecească a secolului al XX-lea.

II. Viața și opera părintelui Ioannis Romanides

S-a născut în Pireu pe data de 2 martie 1927 din părinți greci originari din Capadocia, refugiați în Grecia în urma epurărilor etnice întreprinse de turci în anul 1922. La puțin timp după nașterea sa, părinții săi au emigrat în America. Instrucția elementară a dobândit-o la școala primară din cartierul său din Manhattan, New-York, iar școala gimnazială la Gimnaziul *Seward Park* și la Gimnaziul catolic *Cardinal Hayes*[26]. Simțind

acceptată, cu sprijinul lui I. Karmiris, îndrumătorul tezei, și al lui H. Alivizatos.

[25] Georgios Metallinos, „Prolog" în: Ioannis Romanides, *Teologia patristică*, p. 38. Metallinos și-a motivat această evaluare arătând că teologia universitară grecească a cunoscut în persoana lui Ioannis Romanides pentru prima dată în secolul al XX-lea „restabilirea legăturii dintre ea însăși și istoria și tradiția liturgică a Bisericii Ortodoxe, ca expresie a experienței trupului eclesial și ca mărturie a vieții în Hristos" (*ibidem*).

[26] Ierotheos Vlachos, „Εἰσαγωγή στή ζωή καί στό ἔργο τοῦ π. Ἰωάννη Ρωμανίδη"…, pp. 13-28, http://www.pemptousia.ro/2014/11/o-introducere-in-viata-si-opera-teologica-a-parintelui-ioannis-romanidis/, accesat la 25.11.2014.

chemare spre preoție, Romanides a făcut studii teologice la Facultatea de Teologie *Holy Cross* din Boston, între anii 1946-1949[27], iar în 1951 a fost hirotonit preot.

Între anii 1949-1953 și-a continuat studiile de teologie la *Yale University Divinity School*. Între timp, a urmat cursuri de specializare și la Universitatea Columbia, unde l-a întâlnit pe mentorul său, părintele George Florovsky[28], căruia, după mărturia sa, îi datorează faptul de „a fi învățat să gândească ortodox"[29]. În 1953 a studiat un semestru la Seminarul Sf. Vladimir din New-York, iar între anii 1954-1955 și-a continuat activitate de cercetare la München și la Seminarul Sf. Serghie din Paris. A obținut titlul de doctor al Facultății de Teologie a Universității Naționale Kapodistria din Atena în anul 1957, iar între anii 1957-1958 a studiat la Universitatea Harvard sub îndrumarea aceluiași George Florovsky. Din anul 1958 a fost numit profesor la Facultatea de Teologie *Holy Cross* din Boston și editor șef al periodicului facultății *The Greek Orthodox Theological Review.* Începând din 1970 până la pensionarea sa în 1984 a activat ca profesor la Facultatea de Teologie a Universității Aristotel din Tesalonic. În aceeași perioadă a predat în calitate de *visiting professor* și la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Ioan Damaschin" din Balamand. A participat

[27] George Dion Dragas, „Introducere" în: Ioannis Romandes, *Dogmatica patristică ortodoxă. O expunere concisă*, traducere de Dragoș Dâscă, Editura Ecclesiast, Sibiu, 2010, pp. XI-XII.

[28] Gabriel Mândrilă, „Studiu introductiv"…, pp. 6-7.

[29] Daniel Payne, *The Revival of Political Hesychasm in Greek Orthodox Thougt: A study of the hesychast basis of the thought of Joan S. Romanides and Christos Yannaras*, Baylor University, 2006, p. 405.

ca delegat al Bisericii Greciei la diferite dialoguri ecumenice multilaterale (în CMB) și bilaterale (cu anglicanii, romano-catolicii, luteranii, ortodocșii orientali, evreii), urmând viziunea ecumenică mărturisitoare a părintelui George Florovsky. Din pricina refuzului oricărui compromis, a fost marginalizat și îndepărtat, asemenea mentorului său[30]. A adormit întru Domnul la Atena, pe 1 noiembrie 2001, în timp ce ieșea din Biserica Sfinților Doctori fără de arginți de pe bulevardul Stadiou, iar slujba de înmormântare a avut loc în Catedrala Arhiepiscopiei Atenei, pe data de 6 noiembrie 2001[31].

A scris câteva cărți și numeroase studii valoroase, dintre care amintim următoarele[32]: *Τό Προπατορικόν Ἁμάρτημα* (*Păcatul strămoșesc*, edițiile 1957, 1989 în greacă și 2002 în engleză); *Δογματική και συμβολική θεολογία της ορθοδόξου καθολικής εκκλησίας* (*Teologia Dogmatică și Simbolică a Bisericii Ortodoxe Catholice*, edițiile 1973, 1981, 1983, 1999); *Ρωμηοσύνη, Ρωμανία, Ρούμελη* (*Romanitate, „Romania", „Roumeli"*, 1975); *Franks, Romans, Feudalism and Doctrine* (1981); „Man and His True Life According to the Greek Orthodox Service Books" (1955); „Original Sin According to Saint Paul"

[30] Gabriel Mândrilă, „Studiu introductiv"…, pp. 7-9; George Dion Dragas, „Introducere"…, pp. XII-XIII.

[31] Ierotheos Vlachos, „Εἰσαγωγή στή ζωή καί στό ἔργο τοῦ π. Ἰωάννη Ρωμανίδη"…, pp. 13-28, http://www.pemptousia.ro/2014/11/o-introducere-in-viata-si-opera-teologica-a-parintelui-ioannis-romanidis/, accesat la 25.11.2014.

[32] Lista completă a lucrărilor și studiilor sale, cu referințele exacte, poate fi găsită în Ioannis Romanides, *Dogmatica patristică ortodoxă. O expunere concisă*, pp. 129-130.

(1956); „Orthodox Ecclesiology According to Alexis Khomiakov" (1956); „Justin Martyr and the Fourth Gospel" (1958); „A. Wolfson's Philosophy of the Church Fathers" (1958); „Highlights in the Debate over Theodore of Mopsuestia's Christology and Some Suggestions For a Fresh Approach" (1960); „The Ecclesiology of St. Ignatius of Antioch" (1961); „Notes on the Palamite Controversy and Related Topics I, II" (1961, 1963); „An Orthodox Outlook at the Ecumenical Movement" (1964); „Saint Cyrill's One Physis or Hypostasis of God the Logos Incarnate and Chalcedon" (1965); „The Christological Teaching of John of Damascus" (1976); „Critical Examinations of the Application of Theology" (1977, 1978); „The Theologian in the Service of the Church in Ecumenical Dialogue" (1980); „Le Filioque" (1988); „Church Synods and Civilizations" (1992); „Ἡ θρησκεία εἶναι Νευροβιολογική ἀσθένεια, ἡ δέ Ὀρθοδοξία ἡ θεραπεία της" (Religia este o maladie neuro-biologică și Ortodoxia terapia ei, 1997); „Faith and Culture" (1995); „Yahweh of Glory according to the 1st, 2nd and 9th Ecumenical Councils" (2000) și altele.

Întrucât și-a asumat credința ortodoxă pe toate palierele posibile, părintele Ioannis Romanides a făcut parte din acea categorie de oameni a căror viață și operă nu pot fi nicidecum despărțite. De mic copil, grație educației primite de la evlavioasa lui mamă, s-a deprins cu tradiția duhovnicească a Bisericii, fapt crucial în devenirea și definirea sa ca preot și ca teolog. Mărturia sa, consemnată de Mitropolitul Ierotheos de Nafpaktos, poate să șocheze: „Din punct de vedere științific, mai

bine să nu cunoști Ortodoxia – vreau să spun Ortodoxia de la Universitate. Eu unul, dacă aș fi cunoscut Ortodoxia de la Universitate, mai degrabă acum eram ateu decât credincios"[33]. De asemenea, faptul că încă din liceu a făcut cunoștință cu teologia lui Toma d'Aquino, iar la facultatea de la Yale a cunoscut teologia antiscolastică și metoda critică a protestanților l-a ajutat să definească mai precis și mai nuanțat poziția ortodoxă în cadrul mișcării ecumenice. Oricum, educația intelectuală din Occident l-a făcut pe de o parte să nu aibă complexe culturale în raport cu Apusul[34], iar pe de altă parte să depășească fundamentalismul, autosuficiența și hiper-reactivitatea ideologică a multora dintre ortodocși: „În America noi așa creștem, suntem pregătiți pentru cercetare (…). Când auzi un lucru, nici nu-l accepți, nici nu-l respingi. Orice auzi, să asculți cu interes. Pe când aici, în Grecia, grecul a fost format de așa natură încât se aruncă imediat să ia poziție"[35], ceea ce nu deloc normal. „Pentru că imediat ce auzi un lucru, corect ar fi să-l asculți cu mult interes (…), după care ar trebui să afli cât mai multe despre ce ți-a spus respectivul și să-ți suspenzi critica până când o poți verifica. Și ca să verifici ceva, trebuie să aduni o mulțime de informații, dar totodată și chei ermineutice…"[36].

---

[33] Ierotheos, Mitropolitul Nafpaktosului, *Dogmatica empirică a Bisericii Ortodoxe Sobornicești după învățăturile prin viu grai ale Părintelui Ioannis Romanidis, Volumul I (Dogmă-Morală-Revelație),* traducere din limba greacă de Tatiana Petrache, Editura Doxologia, Iași, 2014, p. 28.

[34] *Ibidem*, pp. 31-34.

[35] *Ibidem*, p. 35

[36] *Ibidem*.

Părintele Ioannis Romanides a fost realmente șocat când s-a izbit de neajunsurile învățământului teologic universitar din Grecia. În primul rând, cunoștințele teologice ajunseseră să fie în mare parte un talmeș-balmeș de lozinci și sloganuri, iar dialogul dintre teologia ortodoxă și științele pozitive aproape inexistent[37]. De asemenea, teologia dogmatică era amestecată cu metafizica, dar era separată de morală, în timp ce religiozitatea era marcată adeseori de fanatism și superstiție[38]. În contrast cu viața academică occidentală în care colaborarea dintre savanți ajunsese să facă parte din însăși metoda științifică de lucru, părintele Romanides nu a găsit niciodată în Grecia în vreo prefață „ca vreun profesor de teologie să fi dat manuscrisul altor patru-cinci teologi și să le aducă mulțumire că l-au citit și au făcut observații, contribuind la îmbunătățirea textului"[39].

Pe de altă parte, în Grecia, și mai ales la Sfântul Munte, a găsit ceea ce lipsea aproape cu desăvârșire în America: „tradiția patristică-niptică-isihastă"[40] pe temeiul căreia a putut întreține în viața sa o atmosferă filocalică. A avut legături și a corespondat cu numeroși părinți duhovnicești, dintre care amintim pe părintele Pantelimon, ucenic al lui Iosif Isihastul, părintele Filotei Zervakos, părintele Ieronim Simonopetritul și părintele Teoclit Dionisiatul. După cum a arătat mitropolitul Hierotheos, trei factori au constituit temeliile de neclin-

[37] *Ibidem*, p. 37.

[38] *Ibidem*, pp. 53-55.

[39] *Ibidem*, pp. 36-37.

[40] *Ibidem*, p. 56

tit ale parcursului său: „capacitățile sale intelectuale, mediul isihast în care a crescut și aplecarea sa spre cercetare, dobândită prin studiile universitare”[41]. În lucrările sale, s-a dedicat identificării punților de legătură dintre perioada apostolică și cea patristică, oprindu-se în special asupra părinților apostolici, asupra marilor părinți din secolul al IV-lea, și asupra părinților isihaști, precum Sfântul Simeon Noul Teolog și Sfântul Grigorie Palama[42]. De asemenea, a reușit să introducă în dialogurile ecumenice teme specifice spiritualității răsăritene. Spre exemplu, relația dintre antropologia ortodoxă și rugăciunea minții a ajuns să fie un punct central în dialogul dintre ortodocși și anglicani[43]. După cum arăta părintele Dragas, „oricine ajungea să îl cunoască personal nu se putea abține să nu îi devină prieten, datorită francheței și dăruirii cu care înfățișa, tradițional și plenar, sfânta Ortdodoxie”[44].

Ca profesor de teologie era deosebit captivant și electrizant, prin faptul că se identifica cu totul cu cuvintele sale. După mărturia lui Dimos Tavlaridis, unul din foștii lui studenți: „coridorul și scările de afară erau pline de studenți de la alte facultăți (îndeosebi de la Filozofie, Drept și Medicină). La ferestre erau cățărați foarte mulți, iar în sală nu mai aveai unde să arunci un ac. […] Era un fenomen obișnuit numai în zilele când

[41] *Ibidem*, p. 47.

[42] *Ibidem*, pp. 47-48.

[43] *Ibidem*, pp. 78-79.

[44] George Dion Dragas, „Introducere” în: Ioannis Romandes, *Dogmatica patristică ortodoxă. O expunere concisă*, p. XIII.

preda părintele Ioannis. Ceea ce arăta, pe de o parte, calitatea cursului său, iar pe de alta, cuvintele vii pe care le transmitea"[45].

Opera teologică a părintelui Ioannis Romanides poate fi analizată și evaluată pe mai multe paliere tematice și metodologice, profilul său teologic însumând următoarele linii de forță:

1. Un răspuns ortodox dat confesiunilor eterodoxe – cu identificarea influențelor acestora asupra teologiei și vieții Bisericii

În primul rând, teologia sa constituie, atât în lucrările sale scrise, cât și în luările de poziție din cadrul dialogurilor ecumenice, un răspuns dat teologiei scolastice și celei protestante. Ioannis Romanides a observat un punct slab în metodologia răspunsurilor ortodoxe, și anume faptul că adeseori ortodocșii răspundeau catolicilor cu argumente protestante, iar protestanților cu argumente catolice, ca și cum ortodoxia nu ar fi avut propriile argumente. Romanides a constatat că răspunsurile genuin ortodoxe se află în tezaurul vizionar al celor îndumnezeiți și în modul evlavios de a gândi al Sfinților Părinți[46]. Astfel, împotriva ideilor de *analogia entis*, *analogia fidei* și *sola Scriptura* Romanides a susținut teza Revelației Cincizecimii, treapta cea mai înaltă a

[45] Ierotheos, Mitropolitul Nafpaktosului, *Dogmatica empirică a Bisericii Ortodoxe Sobornicești după învățăturile prin viu grai ale Părintelui Ioannis Romanidis, Volumul I (Dogmă-Morală-Revelație)*, p. 92.

[46] Ierotheos Vlachos, „Εἰσαγωγή στή ζωή καί στό ἔργο τοῦ π. Ἰωάννη Ρωμανίδη"…, pp. 13-28

Revelației, încredințată sfinților care au ajuns la îndumnezeire. Față de numeroasele dihotomii din concepția eterodocșilor, a arătat unitatea dintre *vita activa* și *vita contemplativa*, dintre *lex credendi* și *lex orandi*, dintre *theologia Crucis* și *theologia Gloriae*, dintre *Noul Testament* și *Vechiul Testament* în ce privește *teologia slavei*[47].

Având o profundă conștiință critică și auto-critică, Romanides a sesizat cu multă mâhnire influențele eterodoxe din teologia și spiritualitatea ortodoxă modernă și a încercat cu toată puterea să promoveze o ortodoxie autentică, potrivit modelului patristic. În scrisoarea adresată lui George Florovsky din 11 mai 1958 afirma: „din păcate, noi, ortodocșii moderni, am pierdut complet sensul distincției dintre erezie și Ortodoxie tocmai pentru că am despărțit teologia de evlavie și am încercat să devenim pioși fără să ținem cont de dogma ortodoxă, de aici devenind posibil ca unii oameni, având premise eretice inconștiente, să rânduiască viața Bisericii moderne…”[48].

Romanides s-a arătat rezervat față de curentul „personalist” din teologia ortodoxă pe care l-a considerat, asemenea „esențialismului”, unilateral și

[47] *Ibidem*. A se vedea pentru detalii Andrew J. Sopko, *Prophet fo Roman Orthodoxy. The Theology of John Romanides*, pp. 2- 14; pp. 39-42; pp. 71-89; pp. 153-155;

[48] http://www.pemptousia.ro/2014/06/din-corespondenta-parintelui-ioannis-romanidis-cu-parintele-george-florovski/. Nu mai puțin grav este faptul că dintre ortodocșii care încă folosesc termenul de „erezie” majoritatea sunt cei care aparțin grupărilor fundamentaliste și stiliste, care nu înțeleg drept, ci falsifică paradigma și esența Ortodoxiei înseși, definindu-și propria identitate doar în opoziție cu „ereticii”.

excesiv[49]. De asemenea, a evidențiat vulnerabilitățile „eclesiologiei euharistice", avertizând mai ales asupra faptului că euharistia nu poate fi un substitut pentru curățire și iluminare, ci o confirmare și o încununare a acestora[50].

2. O dogmatică empirică

După cum a arătat George Metallinos, părintele Ioannis Romanides „a redat teritoriului academic prioritatea metodei patristice empirice de a face teologie, lăsând la o parte metoda intelectuală-scolastică-metafizică; a legat teologia academică de rugăciune și de tradiția Filocaliei, demonstrând întrepătrunderea reciprocă a teologiei și spiritualității, dar și caracterul terapeutic al teologiei dogmatice"[51].

Pentru a înțelege acest aspect al teologiei părintelui Ioannis Romanides trebuie să avem în vedere parcursul său existențial și spiritual. Încă din copilărie a deprins rugăciunea minții de la mama sa Evlampia, o femeie cu viață sfântă, un „om duhovnicesc" cu harisma rugăciunii și a străvederii, fapt confirmat de părintele Paisie Athonitul. Este semnificativ faptul că în ultimii ani ai vieții, părintele Ioannis Romanides a supraviețuit unui atac de cord doar prin rugăciunea lui Iisus. A fost admirat și prețuit de mulți pentru „ascetismul și nebunia lui

[49] Vezi Andrew J. Sopko, *Prophet fo Roman Orthodoxy. The Theology of John Romanides*, pp. 147-150.

[50] *Ibidem*, pp. 150-153.

[51] Vezi George Dion Dragas, „Introducere"…, p. XV.

pentru Hristos și devoțiunea absolută pentru ideea de teologie patristică" (G. Metallinos)[52], iar monahul Teoclit Dionisiatul nu a ezitat să îl considere „călugăr… hrănit cu Sfinții Părinți și cu sfânta viață liturgică a Bisericii Ortodoxe"[53]. Viziunea lui Romanides despre viața monahală rezultă dintr-o scrisoare către Teoclit Dionisiatul în care afirmă următoarele: „Cu tărie cred că reînnoirea Ortodoxiei poate veni numai prin restaurarea vieții noastre monahale. Tocmai pentru că Biserica din lume este ruptă de tradiția monahală, de aceea este atât de vădită prăbușirea vieții duhovnicești. Satana a distorsionat atât de mult teologia ereticilor și a celor așa ziși ortodocși influențați de Apus, încât unii cred că mântuirea nu este scăparea din stăpânirea vrăjmașului, ci de Dumnezeu. Dumnezeu S-a făcut om ca să ne mântuiască pe noi de El Însuși! Din această cauză, Apusul a abandonat viața ascetică. Ei nici nu mai postesc, nici nu se mai roagă prea mult. Ei doar caută fericirea"[54].

Pentru părintele Romanides dogma trebuie să devină viață și trebuie să fie învățată empiric și ascetic. În prologul Dogmaticii sale a susținut că cei mai buni călăuzitori în teologia dogmatică și patristică (în afară de cei greci) sunt profesorul rus George Florovski și profesorul român Dumitru Stăniloae, tocmai datorită

[52] Vezi Gabriel Mândrilă, „Studiu introductiv"…, p. 13.

[53] Teoclit Dionisiatul, *Flori atonite*, vol. I, ed. Papadimitriou, Atena, 1997, p. 120, *apud* Gabriel Mândrilă, „Studiu introductiv"…, p. 14.

[54] http://www.pemptousia.ro/2014/06/o-epistola-a-parintelui-ioannis-romanidis-catre-batranul-theoklit-dionysiatul/, accesat la 25.11. 2014.

faptului că împărtășesc aceeași viziune a unității dintre ortodoxie și ortopraxie[55].

3. O Ortodoxie terapeutică

În concepția lui Romanides, Biserica este un spital duhovnicesc, iar dogmele au un caracter terapeutic. Însă aidoma vieții liturgice, ele nu sunt mijloace automate de vindecare, ci condiții obligatorii, temeiuri necesare care conduc la curățire și luminare[56] pe cei ce se ostenesc; finalitatea lor este să devină viață și să vindece pe om de boala și întunericul păcatului; scopul Ortodoxiei este să vindece mintea (*nous*) întunecată de gânduri, prin circumscrierea și lucrarea ei în inimă; să redea omului demnitatea și frumusețea dumnezeiască prin curățire, luminare și îndumnezeire. Romanides a arătat că Hristos este numit „doctor" numai în tradiția ortodoxă și că nu vom găsi nicăieri acest nume în catolicism sau în protestantism, pentru că în aceste confesiuni nevoia de schimbare interioară, de curățire și luminare a dispărut. Pentru eterodocși omul nu se schimbă cu adevărat, ci oscilează, și atunci cel care se schimbă e Dumnezeu însuși care, în viziunea lor, îl iubește pe om când e bun și i se face dușman când e rău; adică e propusă imaginea falsă a unui Dumnezeu care premiază ori pedepsește; Romanides deplânge faptul că sub influență apuseană și ethosul ortodox a sufe-

[55] Ierotheos Vlachos, *Teologia ca trăire din perspectiva învățăturii părintelui Ioannis Romanides,* conferință, Iași, 14 octombrie, 2011.

[56] Ioannis Romanides, *Teologia patristică*, p. 61.

rit o astfel de înstrăinare eticistă[57]. Pentru el, Ortodoxia nu este o cultură, cu toate că există în Ortodoxie un cadru favorabil creației culturale. Ortodoxia nu este nici religie, ci ea se deosebește de celelalte religii printr-un fenomen unic, antropologic și terapeutic; Ortodoxia este o disciplină terapeutică ce vindecă întreaga ființă a omului[58].

Ortodoxia este fundamentată pe două principii: Dumnezeu s-a făcut om pentru ca omul să devină dumnezeu prin har, și „în iad nu există pocăință", adică numai în timpul acestei vieți omul se poate curăța și lumina, ca premise absolut necesare ale îndumnezeirii, proslăvirii și unirii lui cu Dumnezeu[59]. Însă, potrivit părintelui Ioannis Romanides, aceste etape ale urcușului duhovnicesc au fost interpretate eronat nu numai de eterodocși, ci chiar de către mulți dintre ortodocși: „curățirea, reducționist, a fost limitată la aspectul moral, luminarea aspiră doar la cunoașterea filosofică, iar îndumnezeirea a fost abandonată pentru viața veșnică" (G. Metallinos)[60].

În realitate, în sens filocalic ortodox, curățirea are în vedere cele mai dinăuntru ale omului, mintea și inima sa, deplina lor despătimire și purificare, iar nu doar faptele morale, exterioare.

Luminarea înseamnă venirea Sfântului Duh în mintea (*nous*) circumscrisă în inimă și deplina eliberare

[57] *Ibidem*, pp. 51-53.

[58] *Ibidem*, p. 55.

[59] *Ibidem*

[60] A se vedea Gabriel Mândrilă, „Studiu introductiv"…, p. 34.

a ei de gândurile care aparțin cugetului, intelectului sau rațiunii (*dianoia*) care se manifestă prin creier[61]. „Luminarea este o stare neîntreruptă, care e actualizată pe toată durata zilei și a nopții, chiar și în timpul somnului"[62]. Adică, „același organ, *nous*, se roagă neîncetat în inimă, și în același timp cugetă (…) în intelect"[63] orice este de trebuință desfășurării normale a vieții cotidiene, indiferent că este vorba despre o muncă fizică sau una intelectuală. Lucrarea minții nu funcționează corect până nu se ajunge la această stare de luminare, de neîncetată rugăciune, de concentrare a puterii și energiei noetice în inimă.

Îndumnezeirea este „o stare în care cineva vede slava lui Dumnezeu și care durează atât cât vrea Dumnezeu"[64], iar în aceste ultime două stadii ale vederii duhovnicești (luminarea și îndumnezeirea), cunoașterea lui Dumnezeu este pur empirică, iar nu conceptuală, filosofică[65].

Este semnificativ faptul că „știința medicală care poartă numele de Ortodoxie diferă de celelalte științe prin faptul că cel care a fost vindecat devine în mod automat el însuși terapeut"[66], iar dacă nu este el mai întâi vindecat nu poate tămădui pe alții. Prin urmare această metodă terapeutică se transmite mai departe

[61] Ioannis Romanides, *Teologia patristică*, p. 60, p. 63, pp. 45-46.

[62] *Ibidem*, p. 72.

[63] *Ibidem*, p. 46.

[64] *Ibidem*, p. 72.

[65] *Ibidem*, p. 73.

[66] *Ibidem*, p. 57.

din generație în generație având ca purtători pe sfinții care au ajuns la luminare și îndumnezeire. Este însăși esența Tradiției ortodoxe[67].

După cum arăta studentul său Thomas Shaw, aceasta este teza fundamentală a părintelui Romanides: „scopul Bisericii este să-l tămăduiască pe om de boala duhovnicească pricinuită de căderea lui Adam (această boală duhovnicească fiind căutarea fericirii, εὐδαιμονία) și să îl facă în stare să Îl cunoască pe Dumnezeu", iar „diferențele dogmatice din cadrul istoriei sunt provocate de cei ce nu înțeleg funcționarea Bisericii ca spital duhovnicesc"[68]. În Apus s-a pierdut această înțelegere deoarece instituțiile bisericești apusene au fost desfigurate și transformate în instituții politice, care urmăresc fericirea omului, iar nu iluminarea și îndumnezeirea lui, și pun pe primul plan iertarea păcatelor, dar nu și curățirea de patimi[69].

4. O teologie palamită

Romanides a fost unul din cei mai mari specialiști creștini în „controversa isihastă" și în doctrina palamită a energiilor necreate. În mod neîndoielnic l-a depășit pe John Meyendorff și l-a egalat pe părintele Dumitru Stăniloae prin înțelegerea din experiență a rugăciunii isihaste și prin sesizarea precisă a articulațiilor conceptuale ale sintezei palamite.

---

[67] *Ibidem*, pp. 64-65.

[68] Ierotheos, Mitropolitul Nafpaktosului, *Dogmatica empirică a Bisericii Ortodoxe Sobornicești după învățăturile prin viu grai ale Părintelui Ioannis Romanidis, Volumul I (Dogmă-Morală-Revelație),* p. 94.

[69] *Ibidem*, p. 95.

Spre exemplu, opiniile exprimate de Meyendorff în lucrarea sa *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas* au făcut obiectul criticii acide a lui John Romanides în studiul de mare valoare teologică și duhovnicească *Notes on the palamite controversy and related topics*[70], critică la care Meyendorff nu a răspuns niciodată. Romanides a arătat că Meyendorff nu a înțeles miza controversei isihaste care a fost în esență o ciocnire între teologia ortodoxă și cea latină (de inspirație augustiniană și pre-scolastică), ci s-a lăsat indus în eroare de identitatea unor termeni folosiți de isihaști și de Varlaam, fără să observe că înțelegerea acelor termeni era substanțial diferită, căci nu exista criteriul ultim al experienței comune. Romanides l-a acuzat pe Meyendorff că, întrucâtva asemănător lui Varlaam, nu a înțeles corect antropologia presupusă de rugăciunea neîncetată și nici modelul soteriologic al isihaștilor, pentru care rugăciunea și asceza erau mijloace indispensabile pentru curățirea și luminarea omului[71]. La isihaști „facultatea noetică este eliberată prin puterea Sfântului Duh de sub influențele trupului și intelectului discursiv și este angajată neîntrerupt numai în rugăciune. Lucrul cel mai fascinant despre această stare de rugăciune actuală, așa cum o descrie cu claritate Palama, este acela că, în timp ce facultățile fizice și inte-

[70] John Romanides, „Notes on the palamite controversy and related topics", part I, in *The Greek Orthodox Theological Review*, Volume VI, Number 2, 1960- 1962, p. 186 și urm; part II, in Volume IX, Number 2, 1963-1964, p. 227 și urm..

[71] A se vedea Arh. Chrysostomos, *Relațiile dintre ortodocși și romano-catolici de la Cruciada a IV-a până la controversa isihastă*, Editura Vremea, București, 2001, pp. 213-219.

lectuale nu mai exercită nicio influență asupra facultății noetice, ele sunt dominate de rugăciunea neîncetată a facultății noetice într-o asemenea manieră încât ele sunt spiritual purificate și insuflate și în același timp ele se pot angaja în activitatea lor normală"[72]. Acesta este, după Romanides, miezul controversei despre rugăciune dintre Varlaam și Palama, și aici se află distincția crucială între concepția neoplatonică și cea isihastă. „Această diferență fundamentală dintre spiritualitatea isihastă și misticismul de tip neoplatonic clarifică una dintre cele mai importante diferențe dintre spiritualitatea răsăriteană și cea a creștinătății apusene. În timp ce în Apus se face o distincție între starea activă și cea contemplativă a vieții creștine, în Răsărit nu există o astfel de distincție. Căutarea și darul rugăciunii neîntrerupte nu presupune o viață contemplativă și nu e o umblare după experiențe extatice, ci mai degrabă face posibil un înalt nivel de activitate insuflată duhovnicește. Astfel, în spiritualitatea răsăriteană tradițională nu *administratorul*, pus în contrast cu *contemplativul*, e acela care face episcopul ideal, ci mai degrabă isihastul. Așa e descris episcopul de către Sfântul Dionisie Areopagitul. Marii episcopii ai Bisericii Ortodoxe au fost asceți"[73].

[72] John Romanides, „Notes on the palamite controversy and related topics, part II", pp. 227- 229. Desigur, există o stare și mai înaltă decât rugăciunea noetică neîncetată, dar, după Sfântul Grigorie Palama, aceea nu mai e propriu-zis rugăciune, ci o unire extatică îndumnezeitoare, ce poate fi caracterizată numai de termeni paradoxali: vedere mai presus de vedere a Sfintei Lumini, nu cu propria minte, ci prin Duhul Sfânt, neștiință totală ce cunoaște tainele dumnezeiești etc.

[73] *Ibidem*, pp. 229-230. Teza lui Romanides este corectă, cu precizarea

În același studiu, Romanides a demonstrat netemeinicia altor teze ale lui Meyendorff: reducția isihasmului la o mistică incarnațională și sacramentală și ideea „corectivului hristologic" pe care Sfântul Maxim Mărturisitorul l-ar fi aplicat Sfântului Dionisie Areopagitul. De asemenea, a arătat că Meyendorff nu a sesizat până la capăt consecințele caracterului necreat al luminii dumnezeiești asupra teologiei numelor divine și a teofaniilor. El a făcut o confuzie de planuri, interpretând simbolismul dionyisian al numelor divine (care *urmează* vederii directe a Luminii necreate pentru a împărtăși contemporanilor această experiență), în sensul simbolismului varlaamit (augustinian) care *precede* înțelegerea conceptuală și intuiția intelectuală non-discursivă, acestea din urmă reprezentând pentru ei vârful cunoașterii[74].

---

că a fi ascet și rugător este necesar, dar nu suficient pentru a fi un bun administrator bisericesc, pentru simplul motiv că nu toți oamenii excelează în abilități practice (spre exemplu, Sf. Grigorie de Nazianz și Sf. Grigorie de Nyssa).

[74] *Ibidem*, pp. 231-245. Spre deosebire de Varlaam, Sfântul Grigorie Palama considera că *lumina*, *focul*, *norul*, *porumbelul* și, în general, teofaniile, nu sunt simboluri create ale Divinității, pentru că realitatea dumnezeiască pe care au văzut-o în mod nemijlocit Profeții și Apostolii este necreată și transcende rațiunea umană, iar aceștia au exprimat-o pentru contemporani prin „simboluri lingvistice", având mintea transfigurată și rațiunea inițiată în acest sens. Sf. Grigorie Palama a arătat că folosirea universaliilor în chestiunea cunoașterii lui Dumnezeu este însăși cauza erorilor filosofice ale grecilor, întrucât proiectează o gândire deterministă asupra naturii divine; Palama a insistat asupra caracterului volițional și fără-formă al energiilor necreate, susținând că fiecare creatură, iar nu fiecare gen sau specie, are energia necreată corespondentă (*ibidem*).

5. O teologie istorică

Romanides a corelat dogma cu istoria, aplicând metoda teologică a părintelui George Florovsky. Întemeindu-se riguros pe izvoare, a evidențiat diferențele substanțiale dintre cultura romeică ortodoxă și cultura franco-germană și a arătat înstrăinarea și decăderea moștenirii creștine în Apus după invazia și cucerirea francilor. A demonstrat uzurparea scaunului ortodox al Romei de către partida franco-germană și a arătat că marea Schismă a fost rezultatul unui conflict desfășurat nu atât între Răsărit și Apus, cât în interiorul lumii apusene. Cu o documentație impresionantă, a studiat uzul istoric al numelor de *elen*, *romeu*, *grec*, *bizantin* și a arătat semantica lor și implicațiile pe care le-au avut în controversele politico-diplomatice și culturale dintre lumea apuseană și cea răsăriteană. A evidențiat neputința istoriografiei occidentale de a accepta „scandalul" celor o mie de ani de imperiu ortodox. De asemenea, a fost adeptul afirmărilor elenismului în cadrele ecumenicității ortodoxe, eliberat de orice fel de naționalism[75].

[75] Georgios Metallinos, *Πρωτοπρεσβύτερος Ἰωάννης Σ. Ρωμανίδης. Ὁ «Προφήτης τῆς Ρωμηοσύνης», προσωπογραφούμενος μέσα ἀπό ἄγνωστα ἤ λίγο γνωστά κείμενα*, ed. Ἁρμός, Atena 2003, pp. 50-52 (http://www.pemptousia.ro/2014/11/o-introducere-in-viata-si-opera-teologica-a-parintelui-ioannis-romanidis/); Patric Ranson, „I. Schisma între Răsăritul și Occidentul creștin", apendice la lucrarea PS Photios, Arhim. Philarète, Pr. Patric Ranson, *Noul Catehism Catolic contra credinței Sfinților Părinți, Un răspuns ortodox*, trad. de Marilena Rusu, Editura Deisis, Sibiu, 1994, pp. 125-129; George Dion Dragos, „Introducere", p. XV.

6. O eshatologie a proslăvirii

În viziunea părintelui Ioannis Romanides, „Dumnezeu nu încetează niciodată să fie prieten chiar și cu vrăjmașii Săi în conformitate cu iubirea Sa. Dumnezeu devine dușman și putere pedepsitoare doar din punctul de vedere al celora care, prin voința și înțelegerea lor, stau în opoziție față de iubirea lui Dumnezeu. […] Din cauza împietririi lor iubirea, prietenia, harul îndumnezeitor, slava, Împărăția și lăcașul lui Dumnezeu devin pentru vrăjmașii Lui, care nu se pocăiesc, și pentru îngerii căzuți, foc veșnic, întunericul cel mai dinafară și loc de chin"[76]. Romanides consideră că antiteza foc-întuneric folosită în descrierea iadului corespunde antitezei dintre lumină și umbră din norul luminos care adumbrește și luminează pe cei îndumnezeiți[77]. Dar energia agapică a lui Dumnezeu e o putere care „pedepsind pe dușmanii nepocăiți ai lui Dumnezeu, de fapt îi desăvârșește pe cât este cu putință"[78]. Astfel, toți oamenii vor vedea slava lui Dumnezeu: „cei mântuiți vor vedea slava lui Dumnezeu ca pe o Lumină prea-dulce și neînserată, iar cei pierduți vor vedea aceeași slavă a lui Dumnezeu ca pe un foc consumator"[79]. Romanides subliniază faptul că lucrarea terapeutică a Bisericii se concentrează tocmai asupra modului în care va vedea fiecare pe Dumnezeu: cei vindecați îl vor vedea ca Lumină, iar cei nevindecați

[76] Ioannis Romanides, *Dogmatica Patristică Ortodoxă. O expunere concisă*, p. 99.

[77] *Ibidem*.

[78] *Ibidem*, p. 97.

[79] Ioannis Romanides, *Teologia patristică*, pp. 69-70.

ca foc[80]. Prin urmare, iadul și raiul nu există din perspectiva lui Dumnezeu, ci doar din cea a oamenilor. Focul din iad, fiind însăși Lumina lui Dumnezeu și energia Sa iubitoare, are un caracter necreat. Acest fapt reiese și din reprezentările iconografice ale Judecății de Apoi: din același tron al lui Dumnezeu iese și lumina care va lumina veșnic și focul care nu se va stinge niciodată[81].

III. Receptarea teologiei părintelui Ioannis Romanides. Tendințe și perspective contemporane

După cum arată Pantelis Kalaitzidis, unul dintre cei mai vehemenți critici ai săi, viziunea părintelui Ioannis Romanides și-a pus o „pecete de netăgăduit și de durată asupra teologiei ortodoxe și asupra scenei ecleziastice". El efectiv a dominat teologia greacă din a doua jumătate a secolului al XX-lea, având „un impact decisiv nu numai asupra episcopilor, preoților, și mai ales monahilor, ci și asupra teologilor laici și asupra a numeroase grupuri religioase"[82]. În opinia lui Kalaitzidis, acest impact major nu a fost însă unul fericit. Prin demonizarea francilor

[80] *Ibidem*

[81] Hieroteos Vlachos, conferință, Iași, 14 octombrie 2011, (http://www.cuvantul-ortodox.ro/2011/10/19/conferinta-de-la-iasi-a-ips-hierotheos-vlachos-despre-viata-si-teologia-parintelui-ioannis-romanidis-video-si-text-prima-parte/). Eshatologia lui Romanides ne amintește de cea a Sfântului Isaac Sirul, potrivit căruia chinurile iadului sunt biciul iubirii lui Dumnezeu. Diferența este aceea că Romanides nu este adept al teoriei apocatastazei, ci a afirmat explicit că „în iad nu există pocăință".

[82] Pantelis Kalaitzidis, „Orthodoxy and Hellenism in Contemporary Greece", *St Vladimirs Theological Quarterly* 54, 3-4 (2010), pp. 409-411.

și a Occidentului în general, Romanides ar fi furnizat o „explicație conspirațională convenabilă și comodă" pentru toate nenorocirile și neajunsurile lumii ortodoxe[83]. El ar fi deviat din teologie înspre „istoriografie, criticism cultural și etnologie", iar viziunea sa istorico-dogmatică dihotomică ar fi alimentat polarizările și triumfalismul ortodox[84]. Chiar dacă Romanides și adepții săi consideră că redescoperirea *Romanității* ortodoxe oferă o perspectivă teologică și istorică ce depășește toate formele de naționalism și rasism, în practică s-ar fi întâmplat exact lucrul contrar: replierea identitară și agresivă, cultivarea elenocentrismului cu puternice tendințe anti-occidentale și anti-moderne[85]. Este adevărat că uneori spiritul excesiv de critic și polemic al lui Romanides, interpretarea fenomenelor și evoluțiilor istorice aproape exclusiv în cheia unor raporturi de forță, inapetența pentru nuanțare și supralicitarea aproape obsesivă a propriilor teze au riscat să producă o nouă ideologizare a termenilor și să compromită obiectivitatea viziunii sale istorice și teologice. Cu toate acestea, Romanides a reușit să creeze un model istoriografic alternativ și bine documentat care în unele privințe a răsturnat percepția ideologizată a istoriografiei occidentale[86]. De asemenea, chiar dacă teologia sa istorică are puncte vulnerabile ce necesită nuanțări semnificative, totuși tezele sale fundamentale

[83] *Ibidem*

[84] *Ibidem*, p. 409, p. 411.

[85] *Ibidem*, pp. 411-412.

[86] Arhiepiscop Chrysostomos, *Relațiile dintre ortodocși și romano-catolici de la cruciada a IV-a la controversa isihastă*, traducere de Raluca Popescu și Mihaela Precup, Editura Vremea, București, 2001, p. 31, nota 2.

cu privire la isihasm, la doctrina energiilor necreate și la caracterul empiric și terapeutic al dogmelor rămân referințe obligatorii pentru o teologie vie și actuală.

Este adevărat în aceeași măsură că un astfel de mesaj radical, născut din ceea ce arhim. Sofronie Saharov numea *conștiința dogmatică* a Bisericii, și care oferă criterii solide discernământului duhovnicesc, este uneori receptat greșit în termenii fanatismului și integrismului religios, ca un fundamentalism hiper-ortodoxist și un naționalism exacerbat, cu puternice accente „anti-sistem" și anti-occidentale. Mecanismul psihologic subversiv al acestor reducții și deturnări fundamentaliste pare a fi acesta: mesajul teologic și duhovnicesc al sfinților din întreaga tradiție a Bisericii, mesaj plin de viață și duh, „autentificat" de măsura sfințeniei lor și de dragostea lor pentru oameni, este transformat în „ideologie", preluat în „câmpul polarizant" al dispozițiilor sufletești pătimașe și al „certurilor de cuvinte", golit de duhul dragostei dătător de viață. Preluarea cuvintelor Părinților într-un duh străin acestora constituie o contra-misiune, pentru că subminează adevărul cuvintelor lor în conștiința oamenilor, făcând mesajul lor indezirabil. Din păcate, unii așa au înțeles și au asumat mesajul dogmatic și duhovnicesc al teologiei lui Ioannis Romanides, iar alții l-au respins pentru aceleași motive false, cu aceeași hermeneutică eronată, acuzându-l de fundamentalism, de reducționism și de un schematism dihotomic în viziunea sa asupra istoriei dogmelor.

Din fericire a existat și o a treia cale de receptare, echilibrată și nuanțată, a tipului de teologie întruchipat

în opera părintelui Romanides. Începând cu anii '80 ai secolului al XX-lea, teologia grecească a cunoscut schimbări semnificative, reflecția auto-critică sporește, orizontul și tendințele înnoitoare se definesc și se cristalizează. S-a observat faptul că adeseori chemarea lui Florovsky de reîntoarcere la Sfinții Părinți a fost înțeleasă în lumea ortodoxă într-un mod fundamentalist, comparabil cu fundamentalismul biblic din lumea protestantă. S-a arătat în acest context că „înapoi la Sfinții Părinți" trebuie să însemne, de fapt, „înainte cu Sfinții Părinți"[87] și că influențele occidentale asupra teologiei răsăritene, reale și nu de neglijat, nu sunt totuși responsabile pentru toate neajunsurile teologiei ortodoxe. Reînnoirea și maturizarea teologiei grecești ortodoxe din deceniul 9 al veacului trecut s-a concretizat în: periodicul „Synaxis", o ediție tri-lunară de studii ortodoxe, în care începând din anul 1982 s-a putut exprima atât comunitatea atonită, cât și un cerc larg de intelectuali; fundarea în anul 1984 a „Syndesmos"-ului teologic, cu declarația sa inițială și cu activitățile sale ulterioare – la care au aderat numeroși profesori de teologie din Grecia și care a promovat o Ortodoxie deopotrivă tradițională și actuală, duhovnicească și cultă, deschisă dialogului pe toate palierele posibile și opusă oricărei forme de fundamentalism; în fine, o nouă traducere valoroasă în limba greacă modernă a Noului Testament, la inițiativa lui Sava Agouridis[88].

[87] Petros Vassiliadis, „Greek Theology in the Making: Trends and Facts in the 80siVision for the 90s", *St Vladimir's Theological Quarterly* 35 (1991), p. 34.

[88] *Ibidem*, pp. 35-45.

Viziunea teologică a părintelui Ioannis Romanides a marcat numeroase personalități ale vieții ecleziale și ale teologii grecești, dintre care amintim pe mitropolitul Hierotheos Vlachos de Nafpaktos, Arhiepiscopul Christodul al Atenei, Arhiepiscopul Ieronim al Atenei și al întregii Grecii, patriarhul Teofil al Ierusalimului, patriarhul Ioannis al Antiohiei, ; protoprezbiterul George Metallinos de la Universitatea din Atena, protoprezbiterul Theodoros Zizis de la Universitatea din Tesalonic, profesorul Christos Yannaras, dr. Anastasios Fillipidis, Kostas Zouraris și mulți alții. După cum sublinia patriarhul Ecumenic Bartolomeu: „învățătura dogmatică a pururea pomenitului părinte Ioannis Romanides a trasat căi noi și în același timp tradiționale și patristice în teologia ortodoxă contemporană. Fiu al Patriarhiei Ecumenice, și-a tras sevele din rădăcinile sănătoase ale venerabilei Capadocii celei născătoare de Sfinți, de unde provenea, și a putut să înțeleagă și să propovăduiască adevărul că adevărata teologie nu este nici moralism, nici scolasticism academic, ci experiență a curățirii, luminării și îndumnezeirii”[89].

*

Cartea de față cuprinde traducerea în limba română a tezei de doctorat a lui Andrew Sopko, *Prophet of Roman Orthodoxy. The Theology of John Romanides*, una dintre cele

[89] Mitropolitul de Nafpaktos și Aghios Vlasios, Ierótheos, *π. Ἰωάννης Ρωμανίδης, ἕνας κορυφαῖος δογματικός θεολόγος τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*, Editura Sfintei Mănăstiri a Nașterii Maicii Domnului (Pelaghia), 2012, p. 89 (http://www.pemptousia.ro/2014/11/o-introducere-in-viata-si-opera-teologica-a-parintelui-ioannis-romanidis/).

mai ample și mai obiective evaluări a contribuției teologice și istorice a Părintelui Ioannis Romanides[90]. După cum mărturisește însuși autorul, lucrarea s-a întocmit sub îndrumarea „părinților Maximos Lavriotes, George Papademetriou și John S. Romanides" și a fost „aprobată pe deplin" de părintele Romanides[91]. Prin faptul că îmbină analiza riguroasă a aspectelor mai importante ale vieții și teologiei acestuia cu numeroase extrase din scrierile sale[92] care nu s-au tradus încă în limba română, lucrarea oferă cititorului chei hermeneutice pentru receptarea corectă a viziunii lui teologice, deopotrivă originală și tradiționalistă. Lucrarea se adresează atât specialiștilor în teologie, cât și publicului larg, interesat de teologie și spiritualitate, care poate surprinde din această carte principalele articulații ale gândirii sale

[90] Ierotheos, Mitropolitul Nafpaktosului, *Dogmatica empirică a Bisericii Ortodoxe Sobornicești după învățăturile prin viu grai ale Părintelui Ioannis Romanidis, Volumul I (Dogmă-Morală-Revelație)*, p. 91.

[91] George Dion Dragas, „Introducere" în: Ioannis Romandes, *Dogmatica patristică ortodoxă. O expunere concisă*, p. v

[92] În volum se regăsesc citate din patru cărți și din peste 30 de articole ale părintelui Ioannis Romanides, dintre care de mare însemnătate sunt cele din „Dogmatica" sa, considerată de Andrew Sopko „primul volum de teologie dogmatică ortodoxă absolut detașat de orice presupuneri filosofice și întemeiat în întregime pe Tradiția Bisericii" (Andrew J. Sopko, *Prophet fo Roman Orthodoxy. The Theology of John Romanides*, p. 14). Mai mult decât atât, prezentarea lui Sopko suplinește în parte și acele capitole ale Dogmaticii lui Romanides care nu au mai ajuns a fi publicate. (pentru detalii a se vedea Ierotheos, Mitropolitul Nafpaktosului, *Dogmatica empirică a Bisericii Ortodoxe Sobornicești după învățăturile prin viu grai ale Părintelui Ioannis Romanidis, Volumul I (Dogmă-Morală-Revelație*, p. 91).

teologice, dar îndeosebi elementele de spiritualitate, care sunt mult mai accesibile.

Primul capitol, *Tradiția ortodoxă și captivitatea ei*, are în vedere contextul istoric și doctrinar în care au început să se dezvolte așa-numitele „pseudomorfoze" din Tradiția ortodoxă, atât în secolele de dinainte de căderea Constantinopolului, cât mai ales după tragicul eveniment. Romanides a respins pe bună dreptate conceptul de „revelație progresivă", acceptându-l însă în parte pe cel de „evoluție terminologică" în exprimarea Revelației. Scriptura și dogmele, deși primite și întemeiate pe Revelație, nu sunt însăși Revelația, ci sunt „semne care arată direcția către participarea la viața dumnezeiască", aceasta din urmă fiind singurul criteriu care „poate asigura precizia termenilor și conceptelor care conduc înspre Revelație"[93]. De aceea, Romanides critică atitudinea excesiv de conservatoare cu privire la propunerile de ordin terminologic, formalizarea predicii, dezvoltarea florilegiilor, exacerbarea simbolismului, separarea lui „lex credendi" de „lex orandi" etc., toate acestea lăsându-și amprenta asupra modului în care s-a conturat Tradiția ortodoxă.

Capitolul al 2-lea, cel mai dificil din lucrare, se concentrează asupra disputei dintre „candidatul" Ioannis Romanides și profesorul Trembelas, prilejuită de teza de doctorat a celui dintâi. După cum se poate constata din numeroasele extrase din corespondența lor, Trembelas și-a întemeiat criticile pe „derivatele secundare ale sco-

[93] Andrew J. Sopko, *Prophet fo Roman Orthodoxy. The Theology of John Romanides*, p. 4.

lasticii vest-europene"[94], susținând totodată idei străine de teologia Sfinților Părinți: Dumnezeu ca Intelect, ca „actus purus" și „summum bonum", harul creat, universaliile divine. În răspunsul său, Romanides a adus în prim plan teologia Sfântului Grigorie Palama, pe care a corelat-o inspirat cu textele patristice din primul mileniu creștin. Față de conceptele apusene de „analogia entis" și „analogia fidei", Romanides a accentuat neasemănarea dintre creatură și Creator, considerând că nu există niciun temei pentru o „comparație rațională" între Dumnezeu și om[95].

În cel de-al treilea capitol ne este înfățișată viziunea antropologică teocentrică a părintelui Ioannis Romanides. Pentru acesta, „facultatea noetică" (concept antropologic fundamental) constituie – prin modul întrebuințării ei – principalul factor al căderii omului, respectiv al participării sale la viața dumnezeiască. În capitolul IV este evidențiată o altă temă specifică gândirii părintelui Romanides: unitatea dintre Noul și Vechiul Testament din perspectiva urcușului duhovnicesc al omului: curățire, iluminare și îndumnezeire. Cincizecimea rămâne criteriul ultim pentru exegeza biblică, pentru că este forma supremă de îndumnezeire[96]. De aceea, tâlcuirea Scripturii nu aparține lingviștilor, ci celor ce au avut experiența îndumnezeirii[97], iar absolutizarea literei Scripturii denotă lipsa îndumnezeirii.

[94] *Ibidem*, p. 9.

[95] *Ibidem*, p. 40.

[96] *Ibidem*, p. 74.

[97] *Ibidem*, p. 75.

Capitolul al cincilea prezintă parcursul istoric al Ortodoxiei romeice din primele veacuri până în secolul al XIX-lea, urmărind în special „pseudomorfozele" acesteia: îndepărtarea Fericitului Augustin de linia duhovnicească a Sfântului Ambrozie al Milanului și influența considerabilă pe care a avut-o gândirea sa în geneza și dezvoltarea „tradiției franco-latine"; principiul metodologic „credo ut intellegam" (care pune speculația și contemplarea intelectuală deasupra credinței și vederii sfintei Lumini), neînțelegerea naturii necreate a teofaniilor, modificarea sensului spovedaniei și altele.

Cel de-al șaselea capitol cuprinde 3 teme actuale: relația dintre Ortodoxie și alte confesiuni; drepturile omului și dialogul dintre teologie și știință. Remarcăm în special poziția extrem de deschisă a părintelui Romanides față de știință, acesta considerând-o complementară teologiei ortodoxe prin faptul că ambele „împărtășesc aceeași metodologie empirică"[98], însă la nivele de realitate și experiență diferite. Foarte provocatoare sunt considerațiile sale cu privire la posibilitatea existenței altor rase inteligente în univers.

În ultimul capitol părintele Andrew Sopko prezintă poziția critică a lui Romanides cu privire la două dintre cele mai importante curente care au marcat teologia secolului al XX-lea: teologia persoanei și eclesiologia euharistică. Cel de-al treilea curent teologic și spiritual în care s-ar înscrie Romanides însuși ar fi cel al unei Ortodoxii terapeutice, al unei mistici energetice, al vederii Luminii sfinte și necreate a lui Dumnezeu.

[98] *Ibidem*, p. 138.

Contribuția deosebită a părintelui Ioannis Romandis la redescoperirea Tradiției ortodoxe autentice, precum și moștenirea sa teologică de mare profunzime și deschidere în plan dogmatic, istoric, spiritual și ecumenic sunt redate pe larg în lucrarea de excepție a părintelui Andrew Sopko, pusă de acum, prin această traducere, la dispoziția cititorului român iubitor de teologie și spiritualitate.

Pr. Grigore Dinu Moș

I.

Tradiția ortodoxă și captivitatea ei

Pentru a putea înțelege aportul teologic al părintelui Ioannis Romanides în secolul XX, trebuie să analizăm întâi dezvoltările teologice pozitive și negative din secolele anterioare. Astfel, odată cu dezvoltarea și tolerarea creștinismului în Imperiul Roman, premisele care aveau să stea la baza dezbinărilor ulterioare începeau, la rândul lor, să ia contur. Fără îndoială, un rol important în despărțirea Bisericilor necalcedoniene (sau vechi-orientale) de Bisericile care au recunoscut hotărârile Sinodului de la Calcedon (din anul 451) l-au avut o serie de factori complecși de ordin dogmatic, cultural și lingvistic. Mai târziu, aceiași factori s-au manifestat și în despărțirea categorică dintre Biserica din Răsărit și cea din Apus în Evul Mediu. Alte lovituri puternice în acest sens au fost Căderea Constantinopolului în secolul al XV-lea, dar și Reforma Protestantă, respectiv cea Catolică din secolul al XVI-lea. Ele au afectat și au schimbat viața bisericească din secolele următoare printr-o mulțime de perspective și de metodologii teologice care încă nu au fost clarificate nici măcar la nivel individual, în Biserici, cu atât mai puțin în contextul mult mai vast al mișcării ecumenice.

În vechime, creștinismul mărturisea o singură Tradiție comună; în zilele noastre, însă, anumite idei precum pluralismul religios, complementaritatea diferitelor doctrine sau unitatea în diversitate se bucură de o atenție mult mai mare decât ceea ce numea Sfântul Apostol Pavel „o credință" (Efes. 4, 5). Chiar și în rândul ortodocșilor răsăriteni de astăzi, care își mărturisesc apartenența la credința apostolică, împrejurările istorice și influențele culturale au creat discrepanțe și confuzie. Deși distinsul îndrumător teologic al lui Romanides, Georges Florovsky, a avut dreptate identificând o anumită captivitate a Ortodoxiei față de Occident, care a adus cu sine o „pseudomorfoză" în Tradiția ortodoxă, acest aspect nu poartă decât o parte din vină[1]. De fapt, încă dinainte de Căderea Constantinopolului, dezvoltările teologice locale începuseră deja să țină Ortodoxia în captivitate, creând contextul pentru pseudomorfoza sa ulterioară. Faptul că această captivitate a Ortodoxiei a durat într-atât încât să se extindă până în secolul XX, subminând încercarea lui Romanides de a căuta Tradiția creștină autentică, l-a mirat până și pe acesta[2]. Evenimentele istorice ne-au influențat concepția despre Tradiție în feluri care încă așteaptă să fie explicate, însă nădăjduim că lucrarea teologică a părintelui Ioannis Romanides va fi de folos în acest demers.

[1] Georges Florovsky, *Christianity and Culture*, vol. 2, Nordland, Belmont, MA, 1974, p. 181.

[2] A se vedea ultima secțiune din acest capitol.

Elementele Tradiției ortodoxe

John Meyendorff a scris că „stabilirea unei distincții clare între Sfânta Tradiție [...] și tradițiile omenești create de-a lungul timpului este, probabil, aspectul cel mai important al teologiei contemporane, mai ales dacă se dorește a fi ecumenică”[3]. Aceasta este, însă, o sarcină extrem de dificilă, fiindcă scopul ultim al Tradiției nu este de a diminua importanța „vaselor de lut” (2 Cor. 4, 7) pe care le folosește pentru ca „noi să fim îndumnezeiți”[4]. Întrucât Tradiția redă „întreaga viață a Bisericii”, numai darul discernământului primit de la Duhul Sfânt poate garanta caracterul adevărat al acesteia[5]; și numai *theologia*, adevărata teologie, este cea care va dărui participarea deplină la viața dumnezeiască din sânul Treimii celor vrednici de un asemenea dar (*cf.* In. 6, 57).

Cu toate că elementul apofatic din creștinismul răsăritean a fost abordat cu precădere din perspectiva imposibilității ultime de a-L cunoaște și de a-L descrie pe Dumnezeu, acesta presupune și că sistemele filosofice și științifice de cunoaștere nu pot înlocui revelația lui Dumnezeu, care are loc doar prin participarea la

[3] John Meyendorff, *Living Tradition*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 1978, pp. 25-26.

[4] Sfântul Atanasie cel Mare, *Tratat despre întruparea Cuvântului și despre arătarea Lui nouă prin trup*, PSB 15, trad. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 151.

[5] Ioannis Sava Romanides, *Dogmatic and Symbolic Theology of the Orthodox Catholic Church*, Pournaras, Tesalonic, 1973, pp. 125-127.

viața dumnezeiască. Tradiția începe și se sfârșește prin această participare[6]. Dacă nu ar fi existat sfinții din toate veacurile, nu ar exista nici Tradiția, căci Tradiția este „spațiul" în care harul dumnezeiesc vădește sfințenia[7].

Cel puțin din momentul biruinței finale asupra iconoclasmului în secolul al IX-lea, întrebuințarea termenului de „ortodox" în creștinismul răsăritean presupune mai mult decât o simplă apartenență la un set de dogme corecte; ea sugerează scopul participării la harul sau la slăvirea (*doxa*) lui Dumnezeu, la temelia cărora stă rugăciunea – atât cea personală, cât și cea de obște[8]. Or, tocmai prin această viață de rugăciune se manifestă elementele Tradiției creștine (*lex orandi, lex credendi*): rugăciunea personală și slujbele, mărturisirea Scripturii și a tâlcuirii sale omiletice, săvârșirea tainelor pascale ale Botezului și Euharistiei, iar atunci când se impune, crearea dogmei, „atât în cuvinte, cât și în imagini". Toate acestea își primesc hermeneutica propriu-zisă întâi prin Hristos și prin apostoli, iar apoi prin succesiunea apostolică de oameni care și-au sfințit viața de-a lungul veacurilor[9].

[6] Jaroslav Pelikan, *Christianity and Classical Culture: The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism*, Yale, New Haven, 1993, p. 50.

[7] Ioannis Sava Romanides, *Dogmatic and Symbolic Theology...*, pp. 109, 134.

[8] A se vedea observațiile extrem de pertinente ale lui Jaroslav Pelikan, „Once Again: Ex Oriente Lux", în Katherine B. Free (ed.), *The Formulation of Christianity by Conflict through the Ages*, Mellen, Livingston, NY, 1995, pp. 139-142.

[9] Ioannis Sava Romanides, *Dogmatic and Symbolic Theology...*, p. 14.

O tradiție care respinge, izolează sau accentuează oricare dintre aceste elemente în favoarea altuia riscă să se situeze în afara adevăratei Tradiții. Toate aceste elemente coexistă în așa fel încât niciunul să nu poată avea supremație asupra altuia.

Lex orandi, lex credendi – legea rugăciunii este legea credinței, iar la temelia ei stă slăvirea lui Hristos (In. 20, 28, Fap. 7, 59); însă aderarea la acest principiu nu poate limita rugăciunea la limbajul doxologiei rostite, o doxologie care creează, la rândul ei, contextul pentru propovăduirea dogmelor. O componentă la fel de importantă a rugăciunii este și închinarea în tăcere înaintea tainei Treimii[10]. Această tăcere nu rezultă doar din apofatism, ci și dintr-o smerită lepădare de sine, dintr-o *chenoză* al cărei model este lepădarea de sine a lui Hristos[11]. Îndemnul apostolic „rugați-vă neîncetat" (1 Tes. 5, 17) a fost proclamat în mod deosebit drept principiul fundamental al vieții creștine; însă la această rugăciune neîncetată nu se poate ajunge numai prin efortul creștinului, ci Duhul Sfânt este Cel care o întreține înlăuntrul acestuia (Rm. 8, 26)[12]. Cu toate acestea, creștinii devin cu adevărat Biserică numai atunci când se adună pentru rugăciunea de obște. Încă din clipa în care ies din casă, deja „are loc un act sacramental, un act care reprezintă condiția de bază pentru tot ceea ce

[10] Jaroslav Pelikan, *Christianity and Classical Culture...*, pp. 300-301.

[11] John Breck, *Puterea Cuvântului în Biserica dreptmăritoare*, trad. Monica Herghelegiu, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1999, p. 18.

[12] Ioannis Sava Romanides, „Original Sin According to St. Paul", *Saint Vladimir's Theological Quarterly*, 4 (1955-1956), p. 15.

va urma să se întâmple"[13]. Comunitatea adunată este o anticipare eshatologică, fiindcă atunci toate se vor fi adunat întru Hristos.

Cei prezenți au siguranța că „unde sunt doi sau trei adunați" în numele Lui, acolo va fi și El în mijlocul lor (Mt. 18, 20), însă, încă de la începuturile creștinismului, Biserica nu a fost doar o comunitate de rugăciune, ci și o comunitate biblică și sacramentală, în care Hristos este prezent. „După cum indică arătarea la Emaus a lui Hristos Cel înviat", primii creștini „situau propovăduirea Cuvântului într-un cadru eclezial și liturgic"[14]. Relatarea pascală a lui Cleopa ne oferă *kerygma* cea mai timpurie, în care Însuși Hristos a tâlcuit „din toate Scripturile cele despre El" (Lc. 24, 18-27)[15]. Acest lucru demonstrează caracterul oral al *kerygmei* autentice, a cărei consolidare ulterioară drept canon biblic a fost mai curând o măsură de precauție împotriva gnosticismului decât o trăsătură esențială a Tradiției. Chiar Sfântul Irineu al Lyonului s-a aplecat asupra posibilității ca Scriptura să fi rămas orală, fără a fi vreodată așternută în scris[16]. Mai mult, atât Sfântul Simeon Noul Teolog, cât și Sfântul Grigorie Palama au scris despre cei care învățaseră Scriptura pe

---

[13] Alexander Schmemann, *For the Life of the World: Sacraments and Orthodoxy*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 1973, p. 27.

[14] John Breck, *op. cit.*, p. 14. Catehumenii erau expuși, de asemenea, la lectura și la tâlcuirea unor fragmente din Scriptură, însă adevărata semnificație a acestora le rămânea ascunsă până la Botez.

[15] *Ibidem*, p. 14.

[16] Vladimir Lossky, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, trad. Anca Manolache, Humanitas, București, 1998, p. 137. Fragmentul la care se face referire este din Sfântul Irineu al Lyonului, *Contra ereziilor*, III, 4, 1.

de rost fără a ști să citească, dându-i ca exemple principale pe Sfântul Ioan Botezătorul și pe Avva Antonie, întemeietorul monahismului[17].

Faptul că cele propovăduite s-au păstrat în scris sub forma Sfintei Scripturi le oferă credincioșilor o mărturie nestrămutată privind posibilitatea de a participa la viața dumnezeiască[18]. Însă, deși Scriptura este o carte despre revelație, ea nu este însăși revelația[19], nici nu ar trebui tratată ca o *summa theologica*, deoarece „lumea aceasta n-ar cuprinde cărțile ce s-ar fi scris" despre toate lucrurile pe care le-a făcut Iisus (In. 21, 25)[20]. Fiind în cele din urmă o carte despre Hristos și despre Biserica Sa, Scriptura trebuie să fie tâlcuită tot de către Biserică. De-a lungul timpului, această tâlcuire omiletică a Scripturii s-a făcut prin predica din cadrul liturghiei Cuvântului, însă, odată cu trecerea veacurilor, numeroase predici și comentarii extinse ale oamenilor luminați de discernământul Duhului au fost păstrate în scris și incluse în Tradiție.

După cum liturghia Cuvântului își găsește sursa kerygmatică la Emaus, tot așa și liturghia euharistică își găsește întemeierea în același loc. Frângând pâinea, „s-au deschis ochii lor și L-au cunoscut" ca Domn răs-

[17] Ioannis Sava Romanides, *Dogmatic and Symbolic Theology...*, p. 123.

[18] John Meyendorff, *Living Tradition...*, p. 16.

[19] Ioannis Sava Romanides, *Franks, Romans, Feudalism and Doctrine: An Interplay Between Theology and Society*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, MA, p. 40.

[20] Georges Florovsky, *Biserica, Scriptura, Tradiția: Trupul viu al lui Hristos*, trad. Florin Caragiu și Gabriel Mândrilă, Platytera, București, 2005, pp. 17-38.

tignit și înviat (Lc. 24, 30-35)[21]. Dar introducerea în taina pascală a Crucii și a Învierii, care vestește participarea la viața dumnezeiască, nu se face prin Euharistie, ci prin Botez (Mt. 28, 17, Rm. 6, 4). Apa curățitoare a Botezului pregătește calea pentru iluminare, iar aceasta din urmă vădește participarea la viața dumnezeiască. Conform Sfântului Apostol Pavel, Botezul este temelia Bisericii: „un Domn, o credință, un botez" (Efes. 4, 5). Prin Botez se transmite Tradiția credinței în Hristos. Întrucât oamenii nu se pot boteza singuri, nici credința lor nu poate fi în întregime „personală." Botezul încorporează credința fiecăruia în comunitatea de credință care este Biserica[22]. Fiindcă Botezul marchează doar începutul noii vieți în Biserica lui Hristos, taina care vădește cu adevărat această nouă viață este Euharistia. Având același caracter pascal precum Botezul, celebrarea euharistică îl reconfirmă pe acesta din urmă, dar și mărturisirea de credință făcută în cadrul acestuia.

Întrucât Crezul niceo-constantinopolitan, formulat în cadrul primelor două sinoade ecumenice, a devenit mărturisirea normativă de credință făcută la Botez de către creștinii ortodocși, includerea lui atât în liturghia baptismală, cât și în cea euharistică reflectă locul dogmei în viața Bisericii. Desigur, dogma (sau doctrina) nu ia locul slujbei, ci este într-o relație de apropiere cu ea, căci din ea a luat ființă. Un exemplu în acest sens îl reprezintă faptul că dumnezeirea Duhului Sfânt a fost înțeleasă din

[21] John Breck, *op. cit.*, p. 15.

[22] Yves Congar, *Tradition and Traditions: A Historical and Theological Essay*, Macmillan, New York, 1967, pp. 241, 243.

formula baptismală cu mult înainte de a fi confirmată prin Crez[23]. Pe de altă parte, dogmele nu reprezintă nici forme de substituire a slujbelor; ele se adresează inteligenței în calitate de „exprimări inteligibile ale unei realități care depășește modul nostru de înțelegere"[24]. Dogma este propovăduită în mare parte pentru același motiv precum canonul Scripturii: ambele contribuie la apărarea credinței Bisericii împotriva erorilor. Însă, după cum dogma are un aspect inteligibil, tot la fel are și un aspect estetic, care îngăduie participarea simțurilor. Folosirea artei pentru a propovădui dogmele demonstrează că atât inteligența, cât și simțurile participă la Tradiție pentru a se pregăti să fie transformate în revelația vieții dumnezeiești[25]. De fapt, arta poate chiar să înfățișeze într-un mod mai concret „orientarea ascetică și eroică" de care este nevoie pentru a ajunge la măsura aceasta[26].

Orice discuție referitoare la actul formulării dogmelor ca element al Tradiției ridică în mod inevitabil și problema „dezvoltărilor" dogmatice. Dacă un asemenea concept presupune o revelație progresivă în care Biserica parcurge mai multe etape către o „cunoaștere" mai deplină a lui Dumnezeu, atunci el trebuie respins[27]. După cum revelația nu trebuie confundată cu

[23] Jaroslav Pelikan, *Christianity and Classical Culture...*, p. 305. În concepția Sfântului Grigorie de Nyssa, păgânismul este, spre deosebire de creștinism, „o formă de pietate care constă doar în doctrine." Cf. Jaroslav Pelikan, *Christianity and Classical Culture...*, p. 234.

[24] Vladimir Lossky, *După chipul și asemănarea...*, pp. 161-162.

[25] *Ibidem*, p. 162.

[26] Ioannis Sava Romanides, *Dogmatic and Symbolic Theology...*, p. 156.

[27] Ioannis Sava Romanides, „Jesus Christ, the Life of the World", *Xenia*

Scriptura, tot astfel nu ar trebui confundată nici cu cuvintele sau cu conceptele care alcătuiesc dogma[28]. Atât Scriptura, cât și cuvintele rămân semne care indică direcția către participarea la viața dumnezeiască. Probabil ar fi mai corect să vorbim despre o evoluție terminologică decât despre o „dezvoltare cronologică a doctrinei", căci aceasta presupune o mutare a scopului dinspre participarea la viața dumnezeiască către o formă de *fides quaerens intellectum* („credința căutând înțelegerea")[29]. Din moment ce toate particularitățile dezvoltate în cadrul primelor două sinoade ecumenice au fost îmbunătățite în sinoadele ulterioare, aceste sinoade ulterioare au reprezentat, de fapt, prelungiri ale Sinodului I[30]. Însă nici măcar evoluția terminologică nu ar trebui prezentată astfel încât să se înțeleagă că un termen sau un concept ortodox nu poate fi interpretat greșit atunci când legătura sa cu revelația este trecută în plan secund. În mod similar, această evoluție nu înseamnă nici că nu ar putea exista mai mulți termeni sau mai multe concepte care să reflecte o legătură ortodoxă cu revelația[31].

Oecumenica, 39 (1983), p. 240. Anumiți teologi au încercat o lectură prin prisma unei revelații progresive. A se vedea, spre exemplu, încercările lui J. N. D. Kelly, citate de Jaroslav Pelikan în *Christianity and Classical Culture...*, p. 269.

[28] Ioannis Sava Romanides, „Church Synods and Civilisation", *Theologia* 63, 3 (iulie-septembrie 1992), p. 438.

[29] *Greek Orthodox Theological Review* XIII, 2 (1968), p. 148.

[30] Ioannis Sava Romanides, „Jesus Christ, the Life of the World", p. 239.

[31] Ioannis Sava Romanides, „The Christological Teaching of John of Damascus", *Ekklesiastikos Pharos*, 58 (1976), pp. 233-235. Romanides

Într-un asemenea context, numai succesiunea apostolică de oameni sfinți care au participat la viața dumnezeiască poate asigura precizia termenilor și a conceptelor care conduc înspre revelație. Cu toate că un astfel de discernământ a fost, în general, asociat episcopilor în contextul sinoadelor ecumenice, acest dar nu este epuizat nici de episcopi ca „Părinți ai Bisericii", nici de sinoadele ecumenice ca „autorități" ecleziastice[32]. El aparține tuturor părinților duhovnicești care sunt, împreună, doctorii Bisericii. Aici, termenul „doctor" este folosit într-un sens mai degrabă terapeutic decât scolastic, căci cei care au luat parte la revelația vieții dumnezeiești pot prescrie și altora tratamentul Tradițional, care îi va ajuta să atingă aceleași culmi[33]. Dobândirea rugăciunii neîncetate prin Duhul Sfânt, care înglobează întreaga Tradiție a Bisericii, reprezintă punctul de plecare pentru primirea unor asemenea harisme. Fiindcă au căutat mai întâi Împărăția lui Dumnezeu și dreptatea Lui (Mt. 6, 33) prin rugăciune, „toate" aceste daruri duhovnicești „li s-au adăugat".

---

dă exemplul Sfântului Atanasie. Conform acestuia, cei care au respins termenul *homoousios*, dar au acceptat că Logosul este o *ousia* asemănătoare în toate cu Tatăl și care provine din *ousia* Tatălui, de fapt nu l-au respins.

[32] Denumirea de „sinod ecumenic" atrage confuzie prin sine însăși, mai ales atunci când acesta este privit ca un eveniment instituțional, iar nu ca un eveniment harismatic din viața Bisericii. Pentru o analiză sumară, a se vedea John Meyendorff, *Living Tradition...*, pp. 45-62.

[33] Ioannis Sava Romanides, „Church Synods and Civilisation", p. 446.

Tradiția ortodoxă înainte de Căderea Constantinopolului

Sărbătorirea „Triumfului Ortodoxiei" la Constantinopol în anul 843 a marcat nu numai reabilitarea Tradiției propovăduite în secolul anterior la Sinodul al VII-lea Ecumenic, ci și presupunerea că orice îndepărtare de la Tradiție fusese, pentru moment, depășită[34]. Monahismul, care se consolidase drept conștiință a Bisericii în perioada crizei iconoclaste, s-a remarcat printr-o influență crescută asupra elementului *lex orandi* din Biserică, dar și printr-o actualizare a împotrivirii față de folosirea filosofiei ca sprijin al Tradiției. În ciuda contribuției monahismului la păstrarea Ortodoxiei în secolele următoare, numai un idealist ar putea neglija degradarea și, într-adevăr, captivitatea anumitor elemente ale Tradiției ortodoxe în această perioadă.

Reînnoirea prin Duhul Sfânt pe care Sfântul Simeon Noul Teolog o propunea la sfârșitul secolului al X-lea și începutul secolului al XI-lea tuturor oamenilor, de la episcopi la mireni, a stârnit uimire în rândul celor care îl ascultau. Aceștia considerau că o viață asemenea celei apostolice era cu neputință în împrejurările vremii, însă un astfel de răspuns nu putea fi decât unul ironic. Deși credincioșii din Biserică susțineau că dobândirea Duhului Sfânt era imposibilă, ei continuau să creadă în perpetuarea vieții Bisericii[35]. De aici a izvorât o diho-

[34] John Meyendorff, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*, ediția a II-a, Fordham, New York, 1987, p. 54.

[35] Această juxtapunere este prezentată în Theodore Stylianopoulos,

tomie evidentă. Cu toate că viața și scrierile Sfântului Simeon vădeau participarea sa la viața dumnezeiască prin rugăciunea neîncetată a Duhului Sfânt, contemporanii lui considerau că o asemenea participare nu era posibilă.

În Biserică, această dihotomie dintre *lex orandi* și *lex credendi* a devenit pronunțată îndeosebi în liturghia post-iconoclastă. Celebrarea euharistică a fost victima unui simbolism din ce în ce mai dominant, centrat în jurul vieții lui Hristos; astfel, în loc să reprezinte o participare la viața dumnezeiască prin primirea Trupului și a Sângelui lui Hristos, celebrarea euharistică a fost transformată de către acest simbolism într-un fel de spectacol de mister desfășurat în prezența unui public[36]. Afirmată prin Euharistie, particiarea de obște la Răstignire și la Înviere a fost înlocuită de reconstituirea acestor evenimente în cadrul liturghiei. Abia în Evul Mediu Târziu s-a pus din nou accentul pe participarea euharistică, însă chiar și atunci, contribuția lui Nicolae Cabasila, decisivă în acest proces, a fost marcată de exagerări hiper-sacramentale. Convingerea sa extrem de stranie că sufletele celor adormiți continuă să aibă nevoie de Euharistie și să o primească inclusiv după

„The Filioque: Dogma, Theologoumenon or Error?", *Greek Orthodox Theological Review*, 31, 3-4 (1986), pp. 286-287.

[36] Pentru o comparație interesantă a simbolismului liturgic în concepția mai multor autori, a se vedea Hugh Wybrew, *The Orthodox Liturgy: The Development of the Eucharistic Liturgy in the Byzantine Rite*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 1990, pp. 182-183.

moarte s-a situat cu mult în afara contextului Tradiției[37]. Astfel, deși Tradiția ortodoxă a fost apreciată pentru consecvența sa neîntreruptă față de înțelesul creștin al Botezului și al Euharistiei din primele veacuri, au existat și excepții de-a lungul timpului[38].

În secolul al XIV-lea, Sfântul Grigorie Palama a accentuat din nou importanța unică a Botezului și a Euharistiei pentru participarea la viața dumnezeiască: „De acestea două atârnă toată mântuirea noastră și în acestea două se însumează toată iconomia divino-umană"[39]. Datorită identității lor pascale, semnificația lor ca taine hristice nu a fost niciodată pusă la îndoială. Însă în secolele dinainte și chiar de după Sfântul Grigorie Palama, reducerea Botezului și a Euharistiei la nivelul unor „liste" care enumeră diferite „taine" a arătat o anumită deformare în înțelegerea centralității lor. Tradiția acestor liste a fost o dezvoltare stranie; nici numărul și nici „tainele" propriu-zise dintr-o anumită listă nu se potriveau cu cele din alta[40]. Desigur, privite din perspectiva Tradiției anterioare, aceste încercări de sistematizare formală a tainei participării la viața dumnezeiască au trădat în mod evident o oarecare nepotrivire.

Cu toate că a fost pozitivă sub aspectul conținutului său dogmatic, răspândirea imnografiei monahale din

[37] Ene Branișteș, *Explicarea Sfintei Liturghii după Nicolae Cabasila*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, pp. 192, 283-291.

[38] John Meyendorff, *Byzantine Theology...,* p. 116.

[39] *Ibidem*, p. 192. Citatul e din Sfântul Grigorie Palama, *Omilii*, vol. 3, trad. Parascheva Grigoriu, Anastasia, București, 2012, p. 321.

[40] *Ibidem*, pp. 191-192.

această perioadă a provocat, în același timp, o reducere a materialului biblic din liturghie. Această imnografie a parafrazat adeseori Scriptura, însă înfloriturile sale poetice și muzicale nu erau suficient de directe, făcând uneori ca mesajul să se piardă în modul de transmitere[41]. Fără a avea vreo legătură între ele, este de menționat că și sfârșitul omiliei a avut loc tot în această perioadă. Astfel, în secolul al IX-lea existau deja antologii de predici ordonate după anul bisericesc, care ofereau omilii „gata făcute", o diferență masivă față de *kerygma* creștină din vechime sau de expunerile pe baza Scripturii ale Sfântului Ioan Hrisostom[42]. În secolele următoare s-au putut observa câteva încercări de a îmbunătăți calitatea omiliilor, însă, în anumite zone, s-a asistat probabil la însăși dispariția acestora ca parte esențială a „liturghiei Cuvântului"[43]. Întrebuințarea unor omilii „reciclate", fie ele cât de bune, a redus predica la stadiul de simplă formalitate, o degradare evidentă în raport cu mărturiile vremii despre posibilitatea de a participa la viața dumnezeiască.

Declinul interpretării omiletice a Scripturii a consolidat tradiția întemeierii Tradiției pe o metodologie care citează anumite fragmente patristice fără a ține seama de context. Folosirea omiliilor și a comentariilor Părinților Bisericii a fost inerentă Tradiției, însă crearea

[41] Pentru o relatare mai detaliată, a se vedea Egon Wellesz, *A History of Byzantine Music and Hymnography*, ediția a II-a, Oxford, Oxford, 1962, pp. 229-239.

[42] Robert F. Taft, „Sermon", în Alexander Kazhdan (ed.), *Oxford Dictionary of Byzantium*, Oxford, NY, 1991, p. 3: 1881.

[43] *Ibidem*, p. 3: 1881.

tradiției *florilegiilor* cu *catene* din fragmente patristice a marcat mai degrabă o degradare decât o îmbunătățire. În secolele al XI-lea și al XII-lea, transpunerea acestor fragmente în compendii, care fuseseră alcătuite pentru a combate ereziile, a creat o perspectivă și mai îngustă[44]. Această dependență de frânturi de texte a reprezentat o îndepărtare de experiența vie a Bisericii și a dat naștere unei scolastici textuale care a fost mai degrabă o formă de fundamentalism decât de Tradiție. Mai mult, abordarea aceasta a fost însoțită și de o intoleranță față de orice terminologie nouă care ar putea sprijini expunerea dogmelor. Soluția ortodoxă pentru problema *filioque* propusă în ultima parte a secolului al XIII-lea de Patriarhul Grigorie al II-lea al Ciprului, aceea de a crea o nouă formă de exprimare, a generat confuzie și mânie, iar nu toleranță; aceasta din simplul motiv că termenul pe care îl propusese nu a putut fi regăsit în textele patristice anterioare[45].

Captivitatea față de împrejurările istorice a adus cu sine o deformare inevitabilă a elementelor Tradiției în creștinismul ortodox, iar faptul că o asemenea slăbire se producea tocmai din interior a determinat o și mai

[44] Andrew J. Sopko, „Patristic Methodology in Late Byzantium", în Roderick Beaton și Charlotte Roueché (ed.), *The Making of Byzantine History: Studies Dedicated to Donald M. Nicol*, Variorum, Londra, 1993, pp. 159-160.

[45] *Ibidem*, p. 162. Pentru o perspectivă asupra întemeierii pe Tradiție a conceptului palamit de „manifestare veșnică" a Duhului prin Fiul, a se vedea Andrew J. Sopko, „Palamism Before Palamas and the Theology of Gregory of Cyprus", *Saint Vladimir's Theological Quarterly* 23, 3-4 (1979), pp. 139-147.

mare vulnerabilitate față de influențele exterioare. Ca urmare a ocupării Constantinopolului în Cruciada a IV-a, apusenii au avut o prezență concentrată în sânul lumii ortodoxe. Chiar și după plecarea lor din Constantinopol, prezența constantă a latinilor în Levant s-a concretizat printr-o expunere la aspecte ale creștinismului apusean care rămăseseră în mare măsură necunoscute Răsăritului. Astfel, Fericitul Augustin a fost tradus pentru prima oară în limba greacă la sfârșitul secolului al XIII-lea de către Maximus Planudes. În secolul următor, însă, a urmat un flux constant de traduceri nu doar din operele lui Augustin, ci și din cele ale lui Toma d'Aquino sau Anselm de Canterbury[46]. Presupunerile și metodologiile filosofice inerente scrierilor teologice ale acestor autori au stârnit un interes viu în Răsărit, mai ales în contextul atitudinii existente la momentul respectiv față de filosofie și față de Tradiție. De-a lungul secolelor, împotrivirea continuă a monahismului față de filosofia antică a convins Biserica de faptul că acest sistem filosofic nu era potrivit pentru a sprijini Tradiția. Biserica își întărise această convingere în urma condamnării lui Ioan Italos la sfârșitul secolului al XI-lea, însă acest lucru nu a pus capăt nicidecum interesului față de filosofie și dialectică[47]. Apariția operelor lui

[46] Aidan Nichols, „The Reception of Augustine and His Work in the Byzantine-Slav Tradition", *Angelicum* 64, 3 (1987), pp. 444-445. Frances Kianka, „Scholasticism" în Alexander Kazhdan (ed.), *Oxford Dictionary of Byzantium*, p. 3: 1852.

[47] Aristeides Papadakis, *The Christian East and the Rise of the Papacy: The Church 1071-1453*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 1983, p. 45.

Augustin, „a cărui dependență de platonism nu a fost niciodată contestată sau respinsă în întregime" în Apus (poate doar de Occam și de adepții săi), precum și a operelor scolasticilor medievali nu a făcut altceva decât să intensifice dezbaterea asupra filosofiei și a Tradiției în Răsărit[48].

Odată cu sosirea lui Varlaam din Calabria în Răsărit în secolul al XIV-lea, această dezbatere s-a bucurat de o transparență totală. Convingerea lui că atât filosofia, cât și revelația au ajuns la o treaptă asemănătoare de „cunoaștere" a lui Dumnezeu a determinat îndoieli cu privire la negarea filosofiei, dar și la măsura în care întreaga Tradiție a vieții de rugăciune era calea potrivită pentru a participa la viața dumnezeiască[49]. În discuțiile sale cu Sfântul Grigorie Palama, Varlaam susținea caracterul rațional al cunoașterii lui Dumnezeu, în timp ce interlocutorul său accentua experiența supra-rațională a sfinților prin revelație. Această dezvoltare era mai mult decât un conflict între metoda filosofică și legea rugăciunii; ea era un conflict între principiul *credo ut intellegam* („cred pentru a putea înțelege"), din ce în ce mai răspândit în Apusul post-augustinian, și teologia apofatică a Răsăritului[50]. Ca metodologie, *credo ut intellegam* întâi a acceptat toate dogmele prin credință, apoi a făcut o sinteză filosofică al cărei rezultat a fost transformarea

[48] John Meyendorff, *Catholicity and the Church*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 1983, p. 45.

[49] Ioannis Sava Romanides, „Notes on the Palamite Controversy and Related Topics (I)", *Greek Orthodox Theological Review* VI, 2 (1960-1961), p. 10.

[50] *Ibidem*, p. 191. Această dezvoltare se trage de la Augustin, *Predica 43*.

credinței în cunoaștere[51]. Ușurința cu care Varlaam opera cu categoriile scolastice a dezvăluit o cunoaștere temeinică nu doar a operelor lui Augustin, ci și ale lui John Duns Scot și Toma d'Aquino[52]. Dacă exista vreo formă de *apophasis* în raționalizările lui Varlaam, aceasta consta în propria-i împotrivire față de participarea la viața dumnezeiască, căci, pentru el, orice har (energie) diferit de ființa dumnezeiască era unul creat[53]. O astfel de împotrivire a atentat la însăși temelia Tradiției Bisericii, iar singurul deznodământ posibil era condamnarea sa. În cele din urmă, teologia speculativă nu a luat locul teologiei empirice susținute de Tradiție.

Cu toate acestea, plecarea lui Valaam nu a pus capăt discuțiilor în Răsărit. Influențați sau nu de scolastica occidentală, intelectualii au continuat să pună la îndoială felul în care Sfântul Grigorie Palama apăra viața de rugăciune și scopul ei de a participa la viața dumnezeiască. Anumiți opozanți, precum Achindin și Nichifor Gregoras, s-au bazat pe scolastica textuală aridă a fragmentelor patristice, în timp ce alții, precum frații Kydones, l-au citat pe Toma d'Aquino în argumentele lor[54]. Mai mult, răspândirea din ce în ce mai vastă a operelor lui Toma d'Aquino

---

[51] Ioannis Sava Romanides, „Introduction to Roman Theology and Spirituality contrasted with that of the Franks", în I. S. Romanides, D. D. Kontostergios (ed.), *Ἡ Ρωμήοι Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας, Γρηγορίου Παλαμᾶ Ἔργα. 1. 'Ὑπερ τών ιερώς ήσυχαζόντων Τρίας Α'*, Pournaras, Tesalonic, pp. 114, 129.

[52] Ioannis Sava Romanides, „Notes I", p. 192.

[53] *Ibidem*, pp. 198-199.

[54] John Meyendorff, *Study of Gregory Palamas*, Faith Press, Londra, 1964, pp. 72, 104; *Idem*, *Byzantine Theology...*, pp. 106-107.

au dus la apariția palamiților, care, deși erau atrași de metoda sistematică a lui Aquino, se pronunțau în scris împotriva anumitor aspecte ale teologiei acestuia[55]. Din acest grup s-au remarcat în mod deosebit Nil Cabasila în secolul al XIV-lea și Iosif Vrienios în secolul al XV-lea[56]. Atitudinea care ar putea rezulta din orice combinație între tomism cu palamism a fost înfățișată în persoana lui Ghenadie Scholarios, care a devenit primul patriarh al Constantinopolului după căderea acestuia sub stăpânirea turcilor. Scholarios, care asistase la combaterea și la impasul ulterior al decontextualizărilor patristice în cadrul Sinodului de la Florența din 1439, a acceptat aproape în întregime textele lui Toma, cu puține excepții[57]. Faptul că acesta și-a asumat apoi un rol fruntaș în contestarea sinodului respectiv de către ortodocși, rămânând, în același timp, atras de teologia lui Toma d'Aquino, a prevestit calea sinuoasă pe care urma să o ia Tradiția ortodoxă după Căderea Constantinopolului din 1453.

Tradiția ortodoxă după Căderea Constantinopolului

Deși *lex orandi* a continuat sub turci, expunerea clară a Tradiției ortodoxe slăbise și mai mult. Reforma

[55] Timothy Ware, „Scholasticism and Orthodoxy: Theological Method as a Factor in the Schism", *Eastern Churches Review* 5 (1973), p. 65.

[56] John Meyendorff, *Byzantine Theology...*, p. 107.

[57] Pentru o descriere sumară a întrebuințării textelor patristice la Florența, a se vedea Andrew J. Sopko, *Patristic Methodology in Late Byzantium...*, pp. 166-167. Pentru detalii despre Ghenadie, a se vedea John Meyendorff, *Byzantine Theology...*, p. 112.

Protestantă și cea Catolică au adus și mai multă confuzie în ceea ce privește interpretarea Tradiției creștine, ortodocșii aflându-se la mijlocul unei situații care se reducea din ce în ce mai mult la categoriile „Roma" și „Reforma". Pe măsură ce ortodocșii vorbitori de limbă greacă plecau să studieze în Apus, perspectivele lor teologice erau inevitabil modelate de mediul în care se aflau. La început, influența se limita la adoptarea unor termeni precum „transsubstanțiere" sau „păcat originar"; ulterior, însă, aceasta a evoluat într-o acceptare a concepției apusene din spatele terminologiei. Pentru a adânci confuzia, se putea întâmpla uneori ca ortodocșii să folosească fără ezitare argumentele latinilor împotriva protestanților, iar apoi argumentele protestanților împotriva Romei[58]. În ultimul sfert al secolului al XVI-lea, o asemenea atitudine a fost înfățișată în persoana patriarhului Ieremia al II-lea al Constantinopolului. Într-un răspuns adresat teologilor protestanți, acesta a interpretat scolastic modificarea euharistică și chiar a insistat pe numărul de șapte taine[59]. Pe de altă parte, la începutul secolului al XVII-lea, patriarhul Chiril Lucaris al Constantinopolului a respins „transsubstanțierea", însă a accentuat că există doar două taine în baza principiului *sola scriptura*[60].

[58] Georges Florovsky, „The Orthodox Churches and the Ecumenical Movement Prior to 1910", în Ruth Rouse, Stephen Neill (ed.), *A History of the Ecumenical Movement 1517-1948*, SPCK, Londra, 1954, p. 181.

[59] George A. Maloney, *History of Orthodox Theology Since 1453*, Nordland, Belmont, MA, 1976, pp. 102-103. Pentru perspectiva ortodoxă asupra modificării euharistice, a se vedea John Meyendorff, *Byzantine Theology...*, pp. 204-205.

[60] *Ibidem*, pp. 131, 133.

Deși Biserica Ortodoxă a reacționat, într-adevăr, de două ori împotriva lui Lucaris în secolul al XVII-lea, ambele au fost răspunsuri oarecum latinizate. Ca urmare a neregulilor percepute și a prezenței scăzute de la „Sinodul" de la Iași din 1642, s-a convocat un alt sinod la Betleem sub păstorirea patriarhului Dositei al Ierusalimului. Corectând tendințele percepute drept protestante ale lui Lucaris, mărturisirea „ortodoxă" de credință a lui Dositei cuprindea, în același timp, „o terminologie puternic scolastică", însă acest lucru nu a împiedicat sinodul să o ratifice[61]. Astfel, în regiunile ortodoxe unde predomina limba greacă, secolul al XVII-lea s-a încheiat la fel cum începuse, oscilând între influențe latine și protestante. Principiul *lex orandi, lex credendi* a început să țină tot mai mult de domeniul trecutului pe măsură ce bunele intenții ale fiecărei generații de ortodocși au continuat să creeze o prăpastie între cele două elemente.

Secolul al XVIII-lea a adăugat mai multe ingrediente acestei dihotomii printr-o infuzie de „idei fundamentale ale problematicilor religioase apusene" din perioada respectivă, de la raționalismul specific Iluminismului până la puritanism[62]. O personalitate marcantă în rândul „occidentaliștilor" care au introdus aceste influențe a fost monahul Evghenie Vulgaris, devenit ulterior episcop[63]. Alegerea sa de a introduce anumite elemente din filoso-

[61] *Ibidem*, pp. 136-137.

[62] Christos Yannaras, „Theology in Present-Day Greece", *Saint Vladimir's Theological Quarterly* 16, (1970), p. 197.

[63] Termenul este preluat de la Timothy Ware, *Eustratios Argenti: A Study of the Greek Church Under Turkish Rule*, Clarendon, Oxford, 1964, p. 171.

fia și din știința Iluminismului în cursurile pe care le-a ținut la Muntele Athos, dar și în alte locuri, a fost pusă sub semnul îndoielii; cu toate acestea, poziția sa față de participarea la viața dumnezeiască pare să fie mult mai ortodoxă[64]. Influențele importate precum acestea au contribuit, însă, nu doar la despărțirea „moralității" de dogmă, ci și la prezentarea dogmelor drept concepte teoretice care nu aveau nicio legătură cu participarea la viața dumnezeiască. Viața creștină nu mai era definită prin viața de rugăciune, ci printr-o moralitate rațională. Tocmai această abordare moralistă a stat la baza viziunii lui Adamantios Korais despre creștinism, în care el a conceput o nouă națiune pentru grecii eliberați de sub jugul turcesc în secolul al XIX-lea[65].

În ciuda acestor importuri occidentale, Răsăritul a asistat la tipărirea multor texte patristice în secolul al XVIII-lea, culminând cu publicarea *Filocaliei* de către Sfântul Nicodim Aghioritul în colaborare cu episcopul Macarie al Corintului[66]. Fără îndoială, viața de rugăciune din Sfântul Munte a fost cea care a impulsionat apariția acestei antologii de texte care promovează rugăciunea neîncetată; dar Sfântul Nicodim nu a promovat doar

[64] Istoria cu bune și cu rele a „școlilor" de teologie din zonele în care se vorbea limba greacă în această perioadă este descrisă cel mai bine de Gerhard Podskalsky, *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453-1821)*, C. H. Beck, München, 1977, pp. 46-62.

[65] Christos Yannaras, *op. cit.*, p. 197. Panagiotis K. Christou, „Neohellenic Theology at the Crossroads", *Greek Orthodox Theological Review* 28, 1 (1983), p. 43.

[66] George Bebis, „Introduction", în Sfântul Nicodim Aghioritul, *A Handbook of Spiritual Counsel*, Paulist, Mahwah, NJ, 1989, pp. 20-21.

viața de rugăciune personală, ci a accentuat și nevoia de a participa la viața euharistică de obște a Bisericii[67]. O prezentare mai cuprinzătoare a Tradiției ortodoxe începuse să se contureze prin lucrările Sfântului Nicodim. Având peste o mie de pagini, *Pidalionul*, antologia sa de drept canonic, își propune tocmai o astfel de prezentare, încercând să „armonizeze canoanele bisericești spre folosul vieții Bisericii"[68]. Desigur, o sistematizare de acest fel ar putea fi interpretată greșit ca fiind juridică, însă Sfântul Nicodim s-a preocupat mai mult de datoria fiecărui creștin decât de legalism[69].

În regiunile slavone, Tradiția ortodoxă a trecut, de asemenea, printr-o serie de încercări asemănătoare celor cu care s-au confruntat ținuturile grecești după Căderea Constantinopolului. În mod straniu, scolastica rusă a apărut nu atât prin transmitere dinspre regiunile grecești, ci ca un răspuns local la mișcarea uniatistă, care adusese o parte din Biserica Ortodoxă din Belarus, precum și din vestul Ucrainei, în comuniune cu Roma la sfârșitul secolului al XVI-lea[70]. Pentru a păstra integritatea Bisericii Ortodoxe în fața amenințării uniatiste, mitropolitul Petru Movilă al Kievului a hotărât să răspundă cu aceeași monedă, înființând Colegiul de la Kiev. După cum o arată și numele, era o școală latină,

[67] John Meyendorff, *Sfântul Grigorie Palamas și mistica ortodoxă*, trad. Angela Pagu, Humanitas, București, 2007, pp. 140-141.

[68] George Bebis, *op. cit*., pp. 43-47.

[69] Christos Yannaras, *op. cit*., p. 197, atribuie Sfântului Nicodim legalismul.

[70] Georges Florovsky, *Ways of Russian Theology*, Nordland, Belmont, MA, 1979, pp. 60-61.

iar aceasta nu doar din „latinizarea limbii, a obiceiurilor și a teologiei, ci și [...] a întregii psihologii religioase”[71]. Modelată atent după școlile iezuite din Polonia și din Lituania și despărțită la nivel metodologic de legea vie a rugăciunii, ea prezenta teologia scolastică în modul cel mai literal cu putință – ca o „teologie de școală”[72]. Scolastica occidentală a Reformei Catolice, mediată prin intermediul Kievului, „a dat naștere unei reacții și la Moscova”. Școala înființată acolo la sfârșitul secolului al XVII-lea a fost modelată după cea de la Kiev până în prima jumătate a secolului al XVIII-lea, când s-a deschis mai mult către influențele Iluminismului[73].

În secolul al XVIII-lea, tendințele protestantiste ale lui Petru cel Mare au luat un chip eclezial în persoana episcopului Teofan Prokopovici, care „privea Ortodoxia de parcă ar fi fost el însuși apusean”[74]. Tradiția ortodoxă din Rusia secolului al XVIII-lea nu a fost afectată într-atât de teologia Reformei cât de scolastica protestantă, amplificată în cea de-a doua jumătate a secolului de pietismul protestant. Chiar și la începutul secolului al XIX-lea, când s-a produs reforma școlilor de teologie, aceasta s-a desfășurat tot în duhul pietismului, iar nu al vieții de obște a Bisericii. Cu toate acestea, în urma reformei

[71] *Idem*, *Aspects of Church History*, Nordland, Belmont, MA, 1975, p. 164.

[72] *Idem*, *Ways of Russian Theology*, p. 1:85.

[73] Aidan Nichols, *Theology in the Russian Diaspora: Church, Fathers, Eucharist in the Thought of Nikolai Afanasiev (1893-1966)*, Cambridge, Cambridge, 1989, pp. 10-11.

[74] Georges Florovsky, „Western Influences in Russian Theology”, în *Aspects of Church History (Collected Works of Georges Florovsky, 4)*, Nordland, Belmont, p. 169.

s-a trecut la predarea în limba maternă, iar nu în latină, așa cum se obișnuise; în cel mai bun caz, acest lucru a luat în considerare posibilitatea de a reînnoi legătura cu experiența vie a Bisericii[75].

Faptul că școala de teologie din Rusia a fost înființată în mare măsură „în contextul întâlnirii dintre Ortodoxie și Occident" nu ar trebui să eclipseze rolul monahismului din această perioadă[76]. Asemeni regiunilor unde predomina limba greacă, în Biserica Rusă, monahismul s-a dovedit a fi singurul catalizator în procesul de reunificare dintre *lex orandi* și *lex credendi*. Rascolnicii, reformele lui Petru cel Mare și secularizarea proprietăților mănăstirești sub Ecaterina a II-a au subminat monahismul, însă acesta a avut parte de un reviriment la sfârșitul secolului al XVIII-lea[77]. Nu întâmplător, starețul Paisie Velicicovschi, care părăsise de tânăr Colegiul din Kiev și trăise o viață de rugăciune în diverse centre monahale din Moldova și din Muntele Athos, a fost cel care a influențat cel mai mult acest reviriment[78]. Deși nu s-a întors niciodată, a păstrat legătura cu Rusia prin corespondență, iar la sfârșitul secolului al XVIII-lea, traducerea sa în slavonă a *Filocaliei* Sfântului Nicodim a fost publicată la Sankt Petersburg. Aceasta, însă, a fost mai mult decât o simplă traducere: opera lui Paisie cuprindea scrieri, îndeosebi

[75] *Ibidem*, pp. 168-174.

[76] John Meyendorff, „Theological Education in the Patristic and Byzantine Eras and Its Lessons for Today", *Saint Vladimir's Theological Quarterly* 31, 3 (1987), p. 208.

[77] Igor Smolici, *Moines de la Sainte Russie*, Paris, 1967, pp. 77-78.

[78] Georges Florovsky, *Ways of Russian Theology*, p. 1:160.

ale Sfântului Grigorie Palama, care nu fuseseră incluse în *Filocalia* originală. Astfel, lucrarea sa a contribuit la revitalizarea Tradiției rugăciunii neîncetate în rândul poporului rus, după cum arată capodopera duhovnicească anonimă *Pelerinul rus*[79].

Cu toate că opera Sfântului Paisie înfățișa posibilitatea unei legături reînnoite dintre *lex orandi* și *lex credendi*, teologia rusească din secolul al XIX-lea a continuat în aceeași direcție pe care se aflase și înainte. Deja din titlul unei lucrări orientate mai mult spre Tradiție, precum *Catehismul* mitropolitului Filaret al Moscovei, se putea observa asemănarea la nivel structural cu lucrările de dogmatică ale contemporanilor Antonie Amfiteatrov și Macarie Bulgakov. Scolastica occidentală continua să inspire sistematizarea Tradiției conform principiilor enunțate în manualele și în catehismele apusene[80]. Aceste compendii rusești au fost răspândite și traduse în alte părți ale lumii ortodoxe, ajungând să fie cunoscute în țări precum Grecia, Bulgaria, Serbia sau România[81]. Între timp, legăturile Sfântului Paisie cu monahii de la sihăstria Optina începuseră fie din ce în ce mai roditoare; astfel, în 1840, aceștia au publicat postum numeroase traduceri efectuate de Sfântul Paisie din texte patristice[82]. Mai mult, monahii de la Optina au început ei înșiși să traducă opere

[79] John Meyendorff, *Sfântul Grigorie Palama...*, pp. 141-142.

[80] Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: Christian Doctrine and Modern Culture (since 1700)*, Chicago, Chicago, 1987, p. 305.

[81] George A. Maloney, *op. cit.*, pp. 196, 262, 285, 291.

[82] Georges Florovsky, *Ways of Russian Theology*, Buchvertrachsanstalt, Belmont, MA, 1987, pp. 2: 165-166.

patristice, iar, ulterior, această activitate a fost continuată la un nivel mult mai amplu în școlile de teologie[83]. Însă textele patristice prin ele însele erau doar începutul unei soluții care cerea, de asemenea, și o mai mare conștiință istorică a vieții Bisericii. Reforma școlilor teologice din ultima parte a secolului al XIX-lea a încercat să adauge această componentă prin solicitarea ca predarea dogmelor să fie încadrată într-un context istoric, iar nu teoretic[84].

În ciuda acestor dezvoltări, în pragul revoluțiilor din 1917, gândirea teologică rusă putea fi descrisă cel mai bine ca un amestec de elemente contrastante. Influența idealismului german dăduse naștere atât slavofilismului, înfățișat cel mai limpede în persoana lui Homiakov, cât și sofiologiei lui Soloviev și conotațiilor sale gnostice[85]. Pe de altă parte, s-a observat și o conștiință reînnoită față de *lex orandi* prin examinarea iconografiei fraților Trubetskoi, însă chiar și lucrările lor pot fi încadrate într-un context sofiologic, precum a făcut-o teologul și filosoful Pavel Florensky[86]. Aceste școli de gândire contrastante au continuat și în diaspora și au dus, în final, la prezența memorabilă a lui Georges Florovsky la Primul Congres al Teologilor Ortodocși de la Atena, în 1936. Conform acestuia, era timpul nu doar pentru înlăturarea pseudomorfozei din teologia rusă, ci și pentru întoarcerea întregii Ortodoxii la rădăcinile sale Tradiționale[87].

---

[83] Aidan Nichols, *op. cit.*, pp. 14-15.

[84] Georges Florovsky, *Ways of Russian Theology*, p. 2: 152.

[85] *Idem*, „Western Influences...", pp. 176-177.

[86] Aidan Nichols, *op. cit.*, pp. 29-31.

[87] Andrew Blane, „A Sketch of the Life of Georges Florovsky", în Andrew Blane (ed.), *Georges Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox*

Romanides și pseudomorfozele din Grecia modernă

Pseudomorfoza amintită de Florovsky la Atena a influențat și Biserica greacă modernă încă de la întemeierea sa în secolul al XIX-lea. Limitarea creștinismului la moralitate, reprimarea monahismului și pretenția episcopiei locale de a mărturisi Scriptura și filosofia drept cele două surse ale doctrinei – toți acești factori ținuseră Tradiția în captivitate[88]. Mai mult, înființarea unei școli de teologie sub forma unei „facultăți" în cadrul Universității din Atena a reafirmat o „teologie de școală" „alimentată de protestantism și de argumentarea derivată din scolastică"[89]. În secolul al XIX-lea și la începutul secolului XX, întreg corpul facultății studiase în Germania, iar studenții erau expuși în cel mai bun caz la traduceri ale compendiilor lui Bulgakov și Amfiteatrov. Abia la începutul secolului XX au început teologii greci să publice propriile lor compendii: întâi a apărut *Sistemul* lui Zikos Rossis, care a insistat pe speculații filosofice pentru o înțelegere mai adâncă a revelației, iar apoi *Dogmatica* lui Hristu Androutsos, un protest împotriva împrumuturilor protestante și latine ale lui Korais, însă care a accentuat în continuare fundamentul filosofic al teologiei[90].

Churchman, Saint Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 1993, p. 71.

[88] Ioannis Sava Romanides, „Introduction to Roman Theology...", p. 25; *Idem*, *Propatorikon Amartema*, ediția a II-a, Pournaras, Tesalonic, 1975, pp. xxv-xxvi.

[89] Panagiotis K. Chrestou, *op. cit.*, p. 51.

[90] George A. Maloney, *op. cit.*, pp. 196-197.

Scientismul teologic dominant a continuat să ignore elementul *lex orandi* din Biserică, însă a găsit o deschidere populară în pietismul mișcării Zoe. Cu toate că, în afara lui Panagiotis Trembelas, această mișcare a fost asociată la jumătatea secolului XX cu foarte puțini profesori de teologie, manualele de pietate practică, slujbele extra-ecleziale, moralismul – toate acestea au produs o schimbare dramatică în viața duhovnicească a poporului și „au deformat serios natura ortodoxă a vieții Bisericii"[91]. Mai mult, învățăturile mișcării Zoe au fost întemeiate pe anumite concepții dogmatice principale ale creștinismului apusean. Între acestea se numără concepția lui Augustin privind păcatul originar, teoria anselmiană de restabilire a dreptății dumnezeiești prin Răstignirea lui Hristos și ezitarea lui Toma d'Aquino de a accepta posibilitatea participării efective la viața dumnezeiască. Dacă această mișcare a fost vreodată criticată de către profesorii de teologie, aceste critici nu vizau decât caracteristicile extra-ecleziale ale concepției sale, iar nu conținutul mesajului pe care îl transmitea[92].

În mijlocul acestor dezvoltări, tânărul teolog ortodox american Ioannis Romanides (născut în 1927) a ajuns la Atena în primăvara anului 1955 pentru a urma studii doctorale la Universitatea din oraș[93]. Romanides absolvise deja Holy Cross Orthodox School of Theology

[91] Christos Yannaras, *op. cit.*, p. 195.

[92] *Ibidem*, pp. 198-199.

[93] Ioannis Sava Romanides, „Introduction", în *Encheiridion*, copie dactilografiată a corespondenței dintre Ioannis Romanides și Panagiotis Trembelas, p. 31.

(1949) și Universitatea din Yale (1954) și mai studiase la Institutul Sfântul Serghie din Paris (1954-55)[94]. Fiindcă fusese crescut în Statele Unite, el a perceput imediat principiile pietist-protestante din spatele mișcării Zoe. Critica adusă de Romanides acestei mișcări a fost prezentată în mod indirect în lucrarea sa de doctorat despre păcatul originar, care a creat tulburare în cadrul Facultății de Teologie din Atena[95]. Acest lucru s-a întâmplat în principal din cauza campaniei pe care Trembelas, singurul membru al corpului profesoral asociat cu mișcarea Zoe, a purtat-o sistematic împotriva lucrării odată cu predarea ei în 1957[96]. Însă, cu toate că fusese atacat de Trembelas, Romanides a primit sprijin din alte părți. Hamilcar Alivisatos, profesor emerit, i-a scris: „O cercetare dogmatică a Ortodoxiei întemeiată aproape exclusiv pe Părinții greci și total despărțită de scolastica vestică, fie ea romano-catolică sau protestantă, este una menită să elibereze teologia ortodoxă de influența apuseană și să prezinte, prin originalitatea, ei o atitudine doctrinară ortodoxă clară și adecvată"[97]. După câteva luni de controverse, teza a fost acceptată și publicată[98].

Romanides a fost stupefiat de felul în care Trembelas îi atacase lucrarea, cu atât mai mult cu cât atacurile

[94] Ioannis Sava Romanides, interviu obținut de către autor, Atena, Grecia, 21 octombrie 1996.

[95] Christos Yannaras, *op. cit*., p. 199.

[96] Ioannis Sava Romanides, „Introduction", în *Encheiridion*, pp. 3-7.

[97] Hamilcar Alivisatos, „Letter to J. S. Romanides", în *Encheiridion*, p. 9.

[98] Ioannis Sava Romanides, *To Propatorikon Amartema*, Apostoliki Diakonia, 1957.

acestuia erau fondate pe principiile lui Augustin, Anselm și Toma d'Aquino. Romanides nu și-ar fi închipuit niciodată că ideile acestora ar fi putut fi considerate drept „chintesența Ortodoxiei" în Grecia[99]. Întreaga confruntare dintre cei doi s-a desfășurat prin scrisori adresate Facultății de Teologie din Atena și păstrate de Romanides într-o „broșură" dactilografiată nepublicată (*Encheiridion*). Această colecție de texte ne permite să observăm captivitatea Tradiției ortodoxe în microcosmos prin câteva pseudomorfoze clasice din prezentarea lui Trembelas, dar și calea înspre viitor, indicată de Romanides prin respingerea lor, fapt pentru care s-a sprijinit pe perspectivele Tradiției. În multe feluri, textele reprezintă o introducere excelentă în „misiunea" lui Romanides de a căuta Tradiția creștină autentică. Deși mulți ar putea fi surprinși de faptul că influențele scolastice erau înrădăcinate în teologia greacă modernă într-atât de adânc încât să fie considerate „ortodoxe" chiar și la mijlocul secolului XX, trebuie să ținem seama că nu trecuseră decât câțiva ani de la intervenția lui Florovsky la Atena. Nu se schimbaseră multe în decurs de o singură generație. Prin eforturile câtorva persoane nu se puteau șterge definitiv și repede secole întregi de captivitate.

Cel mai probabil, Romanides s-a simțit ca un glas care striga în pustia teologică din Grecia modernă, însă acest lucru nu a reprezentat o piedică pentru el. Primul său obiectiv nu era atât de a readuce *lex orandi* ca temelie a *lex credendi*, ci de a discredita categoriile

[99] *Idem*, „Introduction", în *Encheiridion*, p. 33.

și metodologiile care eclipsaseră Tradiția ortodoxă. La suprafață, confruntarea sa cu Trembelas pare ca o dezbatere desprinsă din scolastica medievală – cu discuțiile despre Dumnezeu ca *act pur* și intelect, despre universalii și despre conceptul de har creat. În realitate, însă, faptul că Romanides a respins aceste concepte i-a permis să apere perspectiva Tradițională a participării la viața dumnezeiască[100]. În concepția sa, discuția despre *lex orandi* ca o cale către o asemenea participare putea începe abia după discreditarea conceptelor respective. Acest obiectiv a devenit una dintre trăsăturile principale ale lucrărilor sale ulterioare, în care a dezvoltat antropologia prezentată în *Păcatul originar*[101].

În urma controversei grecești, Romanides s-a întors în Statele Unite și s-a alăturat colectivului profesoral de la Holy Cross Orthodox School of Theology din Brookline, Massachussetts, unde a rămas până în 1965. În perioada petrecută acolo, a servit drept observator ortodox la Conciliul Vatican II. De asemenea, o parte din timpul petrecut la Holy Cross a coincis cu cel petrecut acolo de Georges Florovsky, care mai preda și la Harvard în acea perioadă[102]. Acel deceniu i-a surprins pe amândoi reprezentând Biserica Ortodoxă în discuțiile cu bisericile necalcedoniene (sau vechi-orientale)[103]. Aceste discuții

[100] V. infra, cap. 2.

[101] V. infra, cap. 3 și 4.

[102] Ioannis Sava Romanides, interviu obținut de către autor, Atena, Grecia, 21 octombrie 1996.

[103] Participarea Părintelui Ioannis Romanides este documentată în *Greek Orthodox Theological Review* 10, 2 (1965), 13, 2 (1968), 16/1-2 (1971).

au lărgit în mod inevitabil perspectiva teologică a celor implicați, mai ales cu privire la terminologia acceptabilă în contextul Tradiției. Observația făcută de Romanides în cadrul acestor întâlniri, anume că „în anumite împrejurări, se poate ca două seturi de termeni să exprime aceeași credință", a ajutat la reconcilierea din ce în ce mai pronunțată dintre cele două Biserici[104].

În 1970, Romanides a acceptat postul de profesor de Teologie Dogmatică la Universitatea din Tesalonic. În anumite privințe, acest fapt a marcat rezolvarea dificultăților sale anterioare din Grecia, dificultăți nu numai de ordin teologic, ci și politic. Deși fusese numit profesor în 1968, în Grecia, perioada aceea era marcată de dictatura militară (precum și de ascensiunea mișcării Zoe în cadrul Bisericii), iar Romanides a fost acuzat că ar fi fost comunist. Această acuzație absurdă a fost, în cele din urmă, infirmată, iar lui Romanides i s-a permis să profeseze, ceea ce a dat naștere unei noi perioade în gândirea sa[105]. Publicată în 1973, *Dogmatica* sa a fost primul volum contemporan de teologie dogmatică ortodoxă absolut detașat de orice presupunere filosofică și întemeiat în întregime de Tradiția Bisericii[106]. De asemenea, tot din această perioadă provine și concepția lui Romanides privind „Ortodoxia romeică". În multe feluri, aceasta prezintă un răspuns propriu la perspec-

[104] *Greek Orthodox Theological Review* XIII, 2 (1968), p. 276.

[105] Ioannis Sava Romanides, interviu obținut de către autor, Atena, Grecia, 21 octombrie 1996.

[106] *Idem*, *Δογματική καί Συμβολική Θεολογία τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*, Pournaras, Tesalonic, 1973.

tiva lui Florovsky despre reconcilierea celor două sfere calcedoniene ale creștinismului. În opinia lui Florovsky, acest lucru ar putea avea loc nu prin „corelarea unor tradiții paralele [...] ci [prin] reintegrarea unei tradiții distorsionate”[107]. Pentru Romanides, această unitate se putea găsi în experiența identică a Apusului latin și a Răsăritului grec de la începuturile Bisericii și până în perioada medievală în orice loc neinvadat de tradiția scolastică[108]. Este o propunere îndrăzneață care trebuie luată în considerare drept cale către unitate. Chiar și după pensionarea sa în 1984, la Atena, Romanides a continuat să se implice în activități ecumenice în calitate de reprezentant oficial al Bisericii din Grecia, participând la dialoguri la nivel internațional între Biserica Ortodoxă și bisericile vechi-orientale, dar și între ortodocși și anglicani, respectiv luterani[109]. După cum ne propunem să demonstrăm prin acest studiu, opera lui Romanides a oferit nu doar cheile care vor ajuta la încătușarea captivității Ortodoxiei, ci și pe acelea care vor ajuta la eliberarea și la răspândirea darurilor Tradiției ortodoxe autentice spre folosul tuturor.

[107] Georges Florovsky, *Aspects of Church History*, Nordland, Belmont, MA, 1975, p. 29.

[108] V. infra, cap. 5.

[109] V. infra, cap. 6.

II.
O dezbatere despre Dumnezeu

Textul confruntării teologice dintre Trembelas și Romanides prezintă cititorului secvențe întregi de pagini pline de ironie. În lipsa unei introduceri la contextul în care a avut loc, această confruntare ar putea fi confundată ușor cu o dezbatere între un susținător apusean al scolasticii latine și opozantul său ortodox, fără a ști că ambii participanți sunt, de fapt, teologi ortodocși. Ea amintește în multe privințe de tipul de dezbatere care ar fi putut avea loc în secolul al XIV-lea la Universitatea din Paris între un nominalist și un realist. Conținutul dezbaterii, însă, nu ar mai fi la fel de surprinzător pentru cineva care cunoaște captivitatea seculară a Ortodoxiei în scolastică. Totuși, faptul că teologia greacă de la jumătatea secolului XX era atât de fascinată de scolastică se cere a fi explicat. Fără îndoială, traducerea parțială a operei lui Toma d'Aquino, *Summa*, în limba greacă modernă de către Ioan Karmiris a reînnoit interesul față de teologia scolastică, dar această nouă introducere la una dintre sursele primare ale scolasticii încă nu evoluase într-o analiză sau într-o critică de amploare[110]. Ceea ce este ironic e că în

[110] Ioannis Karmiris, *Σούμμα θεολογικὴ τοῦ θωμα Ἀκικάτου, μετάφρασις*, Atena, 1935.

multe dintre argumentele sale, până și Trembelas pare să recurgă mai mult la manualele de scolastică din secolul al XIX-lea ale lui Bartmann, Duringer, Klee și Ott decât la textele originale ale lui d'Aquino[111]. Faptul că nu a recurs nici măcar la compendiile scolastice ortodoxe, precum făcea de obicei, ci la derivatele secundare ale scolasticii vest-europene spune multe despre starea teologiei grecești din perioada respectivă.

Atunci s-a întâmplat, totuși, să recurgă la compendiile din tradiția greacă modernă, iar aceasta a fost doar pentru a demonstra că anti-scolasticismul lui Romanides era în contradicție cu predecesorii săi. Spre exemplu, Trembelas aduce în discuție scrierile teologice ale lui Androutsos, însă nu pentru valoarea lor intrinsecă, ci doar pentru a demonstra că „Androutsos și întreaga teologie romano-catolică" aprobaseră un termen scolastic „ca fiind conform cu [sensul pe care i-l atribuise] Toma d'Aquino"[112]. În contextul pseudomorfozelor deja-existente din teologia greacă modernă, strategia lui Trembelas de a-l discredita pe Romanides a fost o încercare nerușinată de a-i submina acestuia credibilitatea în cadrul Facultății de Teologie din Atena. Romanides a răspuns că scopul său nu era de a face o cercetare „în domeniul teologiei grecești moderne", însă nu a ezitat să sublinieze că până și un teolog contemporan precum Brachiotes văzuse influențele catolice din scrierile lui Androutsos[113]. Abia atunci a putut spune că s-a dezis

[111] Panagiotis Trembelas, „Letter I", în *Encheiridion*, pp. 34, 36, 40.

[112] *Ibidem*, pp. 34-35.

[113] Ioannis Sava Romanides, „Introduction", în *Encheiridion*, p. 29.

de acele puncte „în care Androutsos era influențat de teologia romano-catolică", urmând în schimb „linia unor profesori precum Karmiris, Alivisatos, Bones și Florovsky"[114].

Această dezbatere despre Dumnezeu l-a forțat pe Romanides să folosească teologia Sfântului Grigorie Palama ca un instrument polemic de bază împotriva principiilor scolastice adoptate de către adversarul său. Desigur, „palamismul" nu fusese niciodată formulat ca un răspuns sistematic împotriva scolasticii în secolul al XIV-lea, cu toate că s-a opus principiului apusean *credo ut intellegam*; aceasta, însă, nu l-a împiedicat să îi ofere lui Romanides cea mai bună formă de apărare împotriva acelor concepții care păreau să respingă posibilitatea participării la viața dumnezeiască[115].

Accentul pe care l-a pus Romanides pe teologia palamită a reprezentat o trăsătură nouă în teologia greacă modernă. În ciuda faptului că, în perioada respectivă, se putea observa o reînnoire a interesului față de scrierile Sfântului Grigorie Palama în anumite părți ale lumii ortodoxe, această tendință încă nu își făcuse loc și în teologia greacă[116]. Distincția pe care acesta o făcuse între

[114] *Ibidem*, p. 29.

[115] Timothy Ware, „The Debate about Palamism", *Eastern Churches Review 7* (1977), p. 58.

[116] Pentru o listă cu câteva dintre studiile inovatoare apărute în perioada dezbaterii dintre Trembelas și Romanides, a se vedea Timothy Ware, „God Hidden and Revealed: The Apophatic Way and the Essence-Energies Distinction", *Eastern Churches Review* 7 (1975), p. 129, n. 16. Faptul că Romanides îl apărase pe Palama l-a inspirat în mod evident pe monahul athonit Teoclit Dionisiatul să studieze viața și teologia

energiile necreate și ființa lui Dumnezeu apare ca un laitmotiv de-a lungul intervențiilor lui Romanides din timpul dezbaterii, aproape ca o asigurare a posibilității omului de a participa la viața dumnezeiască. Cu toate acestea, citarea unui sfânt din secolul al XIV-lea nu a fost de ajuns; era nevoie și de dovezi care să indice o continuitate față de Tradiția din Biserica primelor veacuri; la momentul respectiv, însă, existau foarte puține lucrări care să arate legătura dintre Sfântul Grigorie Palama și Tradiția din vechime. Prin urmare, perspectiva prezentată de Romanides prin corelarea scrierilor palamite și a textelor patristice atât în dezbaterea propriu-zisă, cât și în fragmentul din *Păcatul originar* care a stat la baza acesteia, a fost una aproape necunoscută contemporanilor săi[117]. Fiindcă timpul nu a permis o corelare amănunțită a celor două elemente, acest lucru a venit abia odată cu scrierile sale ulterioare.

Ar fi dificil să nu remarcăm tonul extrem de polemic adoptat în timpul dezbaterii de către Romanides împotriva scolasticii. În parte, aceasta este o reacție la

Sfântului. Conform lui Teoclit, *O Ághios Grigórios o Palamás: o Bíos kaì he theología tou*, Tesalonic, 1984, pp. 1296-1359, un „preot grec-american" aflat la Atena în primăvara anului 1957 i-a arătat corespondența pe care o avusese cu un profesor de la Facultatea de Teologie din Atena pe tema lucrării sale controversate de doctorat. Deși numele lui Romanides nu este menționat, este evident că despre el era vorba, căci a scris o parte din *Encheiridion* la mănăstirea Dionysiou chiar în acel an. Teoclit consideră acest eveniment ca fiind un factor în decizia sa de a scrie despre Sfântul Grigorie Palama.

[117] În mod interesant, multe dintre referințele patristice folosite de Romanides sunt contextualizate chiar în cadrul scrierilor Sfântului Grigorie Palama.

tonul negativ pe care îl adoptase teologul romano-catolic Martin Jugie împotriva teologiei Sfântului Grigorie Palama în anii '30. Jugie „privea teologia palamită ca pe o distorsiune grosolană în raport cu Sfinții Părinți, lipsită de orice fel de întemeiere pe Tradiția secolelor anterioare"[118]. Fără îndoială, această atitudine nu dispăruse în rândul teologilor apuseni la momentul dezbaterii, continuând de-a lungul carierei teologice a lui Romanides[119]. Într-adevăr, în ultimii ani, anumiți teologi apuseni au început să privească teologia Sfântului Grigorie Palama cu mai multă bunăvoință, însă, de regulă, nu fără rețineri[120]. Materialul care urmează este preluat în mare măsură din „broșura" dactilografiată de o sută de pagini păstrată de Romanides.

Fiindcă nu a fost publicată niciodată, nici în limba greacă, nici în limba engleză, am citat pe larg anumite secțiuni din ea. De asemenea, pentru a oferi o perspectivă mai cuprinzătoare asupra doctrinei despre Dumnezeu în viziunea lui Romanides, am inclus și unele fragmente din scrierile sale ulterioare. Textul dezbaterii nu reprezintă o lectură ușoară, cu atât mai mult cu cât observațiile lui Trembelas despre scolastică, respectiv despre Ortodoxie sunt uneori inexacte. Acest lucru, combinat cu stilul înțepător al ambilor autori, ar putea îngreuna încercarea cititorului de a discerne o prezentare echilibrată. În

[118] Timothy Ware, „The Debate...", p. 62.

[119] A se vedea mai ales eseurile anti-palamite din *Istina* 19, 3 (1974), pp. 257-349 și *Eastern Churches Review* 9 (1977), pp. 19-44.

[120] Pentru o descriere sumară, a se vedea David Coffey, „The Palamite Doctrine of God: A New Perspective", *Saint Vladimir's Theological Quarterly* 32, 4 (1988), pp. 329-358.

schimb, este interesant de remarcat că această dezbatere nu a creat o ruptură de durată între cei doi. Romanides, care respectase mereu pietatea lui Trembelas, a ajuns, ulterior, chiar să fie apărat de adversarul său. Totuși, lăsând la o parte trăsăturile de personalitate, trebuie să ne punem câteva întrebări: Ajută vreuna dintre aceste perspective la restaurarea Tradiției autentice? Dacă da, atunci cum ar trebui percepută cealaltă? Ca o deviație, ca o piedică? Există posibilitatea unei apropieri între cele două?

Dumnezeu ca *act pur*

După cum a remarcat un recenzor, în ciuda titlului *Păcatul originar*, „Părintele Romanides dedică o mare parte din lucrarea sa doctrinelor despre subiecte conexe precum crearea lumii, cosmologia, energiile divine, harul și așa-numitul *imago Dei*"[121]. În mod similar, foarte puține dintre elementele care alcătuiesc antropologia prezentată în lucrare se regăsesc în dezbaterea dintre Trembelas și Romanides; ea este, de fapt, o confruntare privind doctrina despre Dumnezeu, așa cum apare în lucrarea lui Romanides[122]. Într-adevăr, acesta din urmă a direcționat dezbaterea în așa fel încât să abordeze în treacăt și relația dintre omenire și Dumnezeu prin participarea la viața dumnezeiască. Ceea ce l-a stârnit,

[121] Eusebius A. Stephanou, recenzie la volumul *Propatorikon Amartema*, *Greek Orthodox Theological Review* 4/2 (1958-9), p. 174.

[122] Preocupările antropologice ale lui Trembelas vor fi amintite în capitolul următor.

însă, cu adevărat pe Trembelas a fost acuzația că folosirea termenului scolastic *actus purus* („act pur" sau „activitate pură") în discuția despre Dumnezeu duce la panteism[123]. La urma urmei, până și Androutsos folosise termenul:

> „În sfârșit, împărțirea însușirilor în *statice* și *active* se bazează pe deosebirea între ființă și activitate la lucrurile mărginite. Dar Dumnezeu este activitate pură [*actus purus*]"[124].
>
> Faptul că respinge acest termen [*actus purus*] îl reduce pe candidat nu doar la o formă eronată de heterodoxie, ci chiar la blasfemie, deoarece acest termen exclude orice fel de evoluție și schimbare în ființa lui Dumnezeu.
>
> Alături de Biserica noastră, toți reprezentanții scolasticii acceptă, la rândul lor, acest termen. Dumnezeu este mereu același (*ipsum esse*), Ființa simplă și pură, nelipsită de lucrări care să poată fi transpuse în energie, Ființa aflată în realitatea pură și imuabilă (*actus purus*). Dumnezeul creștin nu este Dumnezeul lui Hegel, care a afirmat că potențialitatea este supusă evoluției, distrugând, așadar, *actus purissimus*[125]. Pentru a clarifica lucrurile, îl invocăm din nou pe Androutsos: „Hotărârea lui Dumnezeu [*aici, Trembelas încearcă să susțină că voia (sau hotărârea) nu este echivalentă cu energia*] cu privire la lume stă evident în legătură strânsă cu ființa eternă a lui Dumnezeu. Nu putem, dar, zice că Dumnezeu a hotărât și a conceput existența lumii de abia în timp. Dacă acesta ar fi cazul, s-ar

[123] Ioannis Sava Romanides, *Propatorikon Amartema*, p. 44.

[124] Hristu Androutsos, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene*, trad. Dumitru Stăniloae, Editura și tiparul tipografiei arhidiecezane, Sibiu, 1930, p. 57.

[125] Bernard Bartmann, *Précis de Théologie Dogmatique, I,* Éditions Salvator, Mulhouse, Porte de Miroir, 1941, p. 122.

desființa simplitatea lui Dumnezeu și neschimbabilitatea Lui. Simplitatea, pentru că în felul acesta ar exista în Dumnezeu două voințe diferite, dintre care una este eternă, iar cealaltă se formează în timp; neschimbabilitatea, pentru că o ființă care concepe și plănuiește creațiunea lumii în timp se schimbă, devenind altfel de cum era până la creațiune"[126]. Candidatul a considerat că această afirmație cu desăvârșire ortodoxă ar fi eronată din punct de vedere doctrinar, deoarece, în opinia sa, în acest fragment se face o confuzie între ființa și energiile lui Dumnezeu[127].

Candidatul face referire la *Summa Theologica* I, 3, 1-8 pentru a stabili că autorul [Toma d'Aquino], alături de toți teologii și filosofii de după el, dar și de Augustin, identifică energiile și atributele lui Dumnezeu cu ființa Lui. Acolo, autorul afirmă următoarele:

„[...] e necesar ca aceea care este prima ființă să fie în act și în niciun fel în potență. Deși unul și același lucru care trece din potență în act este mai întâi în potență decât în act în ordinea timpului, totuși în sine actul este anterior potenței, fiindcă ce este în potență nu trece în act decât prin ființa în act. Dar s-a arătat mai sus că Dumnezeu este prima ființă. Este deci imposibil ca în Dumnezeu să fie ceva în potență"[128]. Iar mai apoi, „[...] Dumnezeu este act pur, neavând nimic ca potențialitate". În mod evident, în fragmentul citat, Toma d'Aquino nu sugerează vreo identitate între ființa și energiile lui Dumnezeu, ci discută doar despre energia pură"[129].

Romanides răspunde, accentuând deosebirea dintre ființă și *actus purus*, respectiv ființă și energiile necreate:

[126] Hristu Androutsos, *op. cit*., pp. 111-112.

[127] Cf. Ioannis Romanides, *Propatorikon Amartema*, p. 53, n. 4.

[128] Urmând lui Aristotel, Toma d'Aquino echivalează „a fi" cu „a fi în act."

[129] Panagiotis Trembelas, „Letter I", în *Encheiridion*, pp. 35-37.

Domnul Trembelas nu poate cita nici măcar un singur fragment patristic care să indice că ființa dumnezeiască ar fi *actus purus*... Dar unde ar putea găsi cineva o asemenea învățătură la Părinții greci, care au insistat că nici măcar numirea de Tată nu cuprinde în sine vreo ființă (Sfântul Grigorie de Nyssa și Sfântul Grigorie Teologul)? Din moment ce nici numirea, nici ipostasul Tatălui nu arată ce este ființa dumnezeiască, cum am putea îndrăzni să spunem că aceasta este *actus purus*? Sau că acest termen ar apăra, chipurile, ființa dumnezeiască? Dacă energia lui Dumnezeu este ceea ce apără ființa Lui de schimbare și de evoluție, înseamnă că Dumnezeu are doar o singură energie imuabilă și nicio lucrare[130]. Iar dacă, într-adevăr, Dumnezeu are mai multe energii și lucrări, cum am putea să spunem că aceste energii sunt apărătorul simplității ființei dumnezeiești? Dumnezeu are multe feluri de energii și de lucrări, însă ființa dumnezeiască rămâne una și imuabilă. Duhul Sfânt, spune Sfântul Vasile cel Mare, „se comunică doar celor vrednici, și acestora nu în aceeași măsură, ci împarte harul după credință (fiecăruia). Este simplu după esență, dar variat după lucrări"[131]. În rândul energiilor necreate ale lui Dumnezeu există diferențe. Prin urmare, pronia lui Dumnezeu este diferită de voința Sa, iar ambele sunt diferite de ființa dumnezeiască. Din moment ce există diferențe în rândul energiilor necreate și al lucrărilor lui Dumnezeu, cum ar fi cu putință ca termenul *actus purus* să excludă orice fel de evoluție și schimbare în ființa lui Dumnezeu? De aici rezultă că *actus purus* nu poate fi apărătorul neschimbării lui Dumnezeu. Acest apărător este ființa dumnezeiască. Ce este, însă, această

[130] Aceasta este perspectiva lui Varlaam din Calabria.

[131] Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt*, PSB 12, trad. Constantin Cornițescu și Teodor Bodogae, Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988, p. 39.

ființă? Este „[...] de neînțeles chiar și puterilor de sus”[132]. „Dumnezeu nu ți-a acordat această cinstire (libertatea) ca tu să Îl înfrunți, ci să Îl preamărești; Îl înfruntă, într-adevăr, acela care Îi iscodește esența”[133]. „De altminteri, pentru a afla că ni se cere numai atât, să cunoaștem că Dumnezeu există, nicidecum să-I iscodim esența, ascultă ce spune Pavel: *căci cine se apropie de Dumnezeu, trebuie să creadă că El există* (Evr. 11, 6). Tot astfel, condamnând pe cineva pentru lipsa evlaviei, nu îl condamnă pentru că nu știe ce este Dumnezeu, ci pentru că nu știe că Dumnezeu există: *Zis-a cel nebun în inima sa: Nu este Dumnezeu* (Ps. 13, 1). Prin urmare, așa cum acela nu devine lipsit de evlavie din pricina necunoașterii esenței lui Dumnezeu, ci fiindcă nu știe că Dumnezeu există, tot astfel, pentru a ajunge la evlavie, este de ajuns să cunoști că Dumnezeu există”[134]. Așadar, în loc să spunem că Dumnezeu este *actus purus*, este mult mai precis și mai ortodox să spunem, împreună cu Sfântul Vasile, că „lucrarea nu e nici cel ce lucrează, nici ceea ce e lucrat (săvârșit)”[135]. Întrucât sursa energiei nu este însăși energia, ce înseamnă că Dumnezeu este *actus purus*? Dumnezeu nu este energie, Dumnezeu doar revarsă energie sau înfăptuiește. Energia lui Dumnezeu este necreată și impasibilă. Dumnezeu este lipsit de patimă atât prin ființă, cât și prin energiile sau prin lucrările Lui.

Încercarea domnului Trembelas de a-l interpreta pe Androutsos într-o manieră ortodoxă este onorabilă, iar,

[132] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Despre necunoașterea lui Dumnezeu*, III, 3, trad. Walther Alexander Prager, Editura Herald, București, 2004, p. 24.

[133] *Ibidem*, II, 5.

[134] *Ibidem*, V, 5.

[135] Sfântul Grigorie Palama, „150 de capete despre cunoștința naturală, despre cunoașterea lui Dumnezeu, despre viața morală și despre făptuire”, în *Filocalia*, vol. 7, trad. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1977, p. 521.

dacă acest lucru ar fi, într-adevăr, posibil, ar trebui să fim încântați cu toții... Cu toate acestea, exprimările folosite de Androutsos pentru a descrie ființa dumnezeiască lasă impresia că el nu se situa în cadrul terminologiei și a problematicii patristice grecești. Dânsul vorbește inclusiv despre relația ființei dumnezeiești cu lumea. Fiindcă nu intenționez să aduc în discuție teologia greacă modernă, voi cita perspectiva Sfântului Ioan Hrisostom asupra acestei relații pentru a o compara cu cea a lui Androutsos: „El nu are nimic comun cu noi și este dincolo de orice legătură cu făptura după ființă, însă nu și după relație"[136].

Prin urmare, Dumnezeu relaționează cu lumea, însă nu după ființă, ci doar după energie și după ipostas[137]. E important să subliniem faptul că Androutsos nu menționează nicăieri această distincție extrem de importantă fără a separa ființa dumnezeiască de energie. Dimpotrivă, el folosește termenul tehnic al teologiei apusene, *actus purus*, care desemnează identitatea dintre ființa dumnezeiască, existență și energie[138].

Mai mult, Romanides nu trece cu vederea referința lui Trembelas către Toma d'Aquino, supunând-o unei examinări serioase:

Este pentru prima oară când întâlnesc afirmația că Toma d'Aquino, în capitolul său despre simplitatea lui Dumnezeu (*Summa* I, 3, 1-8), nu susține identitatea dintre ființă și energii în Dumnezeu. Acest capitol este alcătuit din opt articole și se întemeiază pe cele afirmate în articolul întâi, pe care domnul Trembelas l-a menționat deja. În cadrul acestuia, d'Aquino subliniază faptul că prima ființă ar trebui să fie doar într-o stare de activare (energie) deplină și nicidecum

[136] Romanides nu oferă sursa exactă a acestui citat.

[137] Aici, se pare că Romanides vorbește despre unirea ipostatică a Întrupării, care implică ipostasul Fiului.

[138] Ioannis Sava Romanides, „Letter I", în *Encheiridion*, pp. 49-51.

într-o stare de potențialitate. Faptul că Dumnezeu nu poate fi nici măcar potențial într-o stare de pătimire este evident, dar a insista că Dumnezeu trebuie să fie în mod necesar numai într-o stare de activare deplină este o blasfemie. Oare Dumnezeu nu rămâne în ființa Sa? Oare nu rămâne în cele trei ipostasuri? Cum să se afle ființa și cele trei ipostasuri mereu într-o stare de activare deplină? Oare Dumnezeu acționează din necesitate? Aici, d'Aquino redă energia dumnezeiască drept o necesitate în ființa lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte, după cum nașterea și purcederea aparțin Tatălui, tot așa, pentru d'Aquino, activitatea dumnezeiască în general aparține ființei. În limbaj teologic, aceasta se numește identitatea dintre ființă și energie...

În articolul 4, d'Aquino folosește ecuația Dumnezeu egal *actus purus* pentru a demonstra identitatea dintre existență și ființă în Dumnezeu: „ca însăși ființa să fie raportată la esența care diferă de ea, ca și actul față de potență. Așadar, fiindcă în Dumnezeu nu există nimic potențial [...] rezultă că esența nu este altceva decât ființa sa. Deci, esența sa este ființa sa"[139]. Prin urmare, simplitatea lui Dumnezeu ar depinde de energia Sa. Ființa dumnezeiască ar rămâne simplă câtă vreme ar rămâne *actus purus*[140]. Conform Părinților greci, însă, Dumnezeu nu este *actus purus*, ci are numeroase energii și lucrări (potențe) care sunt unite pe deplin; niciuna nu se separă de cealaltă, nici nu se confundă cu ea în cadrul ființei veșnice, neînchipuite și desăvârșit simple a lui Dumnezeu, Unul în trei ipostasuri. Dumnezeu nu este Ființă stăpânită de propria energie; dimpotrivă, El Însuși stăpânește peste aceasta.

[139] Toma din Aquino, *Summa Theologica*, trad. Alexander Baumgarten (coord.), Polirom, Iași, 2009, p. 74. În acest pasaj, traducătorul volumului a folosit termenul de „ființă" pentru a desemna existența, iar pe cel de „esență" pentru a desemna ființa dumnezeiască.

[140] Astfel, se presupune că dacă s-ar strecura vreo urmă de potențialitate, simplitatea dumnezeiască ar fi distrusă.

În articolul șase, d'Aquino afirmă că în Dumnezeu nu pot exista accidente, „[...] căci în funcție de accident subiectul este într-un anume fel în act. Însă a fi în potență a fost exclus cu totul din Dumnezeu"[141].

În articolul șapte, autorul afirmă că Dumnezeu este absolut simplu pentru că „[...] în orice compus trebuie să existe potență și act, ceea ce nu există în Dumnezeu"[142].

În articolul opt, acesta scrie: „[...] fiindcă Dumnezeu este prima cauză eficientă, tot al Lui este și privilegiul de a acționa primul și prin Sine"[143]. Cum se poate spune că Toma d'Aquino nu susține identitatea dintre ființă și energii în capitolul menționat anterior? Oare ar fi vreun motiv, fie cât de mic, să suspectez că unele persoane încă se îndoiesc de faptul că d'Aquino afirmă identitatea dintre ființă și energii în Dumnezeu? Aș putea cita suficiente pasaje precum acestea:

„Dar acțiunea lui Dumnezeu nu este alta decât potența lui, căci ambele sunt esența divină, și nici ființa lui nu este altceva decât esența lui" (*Summa* I, 25, 1)[144]. „În Dumnezeu însă, nu există ca reală decât o singură operație, care este (și) esența sa" (*Summa* I, 30, 2)[145 146]. „[...] puterea lui Dumnezeu, care este principiul operației, este chiar esența lui" (*Summa* I, 77, 1)[147]. „[...] Dumnezeu nu are nicio facultate sau acțiune în afara esenței sale" (*Summa* I, 77, 2)[148]. „Doar Dumnezeu este act pur. De aceea, doar în Dumnezeu substanța sa este ființa și acțiunea sa" (*Summa* I, 54, 1)[149].

[141] Toma din Aquino, *op. cit*., p. 76.

[142] *Ibidem*, p. 77.

[143] *Ibidem*, p. 79.

[144] *Ibidem*, p. 267.

[145] Această perspectivă este identică cu cea a lui Varlaam din Calabria.

[146] *Ibidem*, p. 303.

[147] *Ibidem*, p. 644.

[148] *Ibidem*, p. 646.

[149] *Ibidem*, p. 475.

> Dacă se îndoiește cineva de exactitatea citatelor pe care le-am reprodus, îi pun la dispoziție volumele din biblioteca personală care cuprind textul integral din *Summa Theologica*, precum și cartea a treia din *Summa Contra Gentiles*.
>
> Fiidcă am fost provocat să abordez acest subiect, nu pot trece cu vederea folosirea termenului *actus purus* de către Androutsos. Din moment ce îl citează pe Toma d'Aquino, cu siguranță că l-a studiat. Dacă a folosit acest termen tehnic al teologilor apuseni având deplină cunoștință de cauză asupra sensului său, atunci a introdus o erezie în doctrina ortodoxă. Dacă, în schimb, l-a folosit în contextul ignorării terminologiei patristice deja existente, atunci mi-ar plăcea să știu de ce dorește domnul Trembelas să accept un astfel de termen eretic pentru ca să fie apărată, chipurile, neschimbarea lui Dumnezeu[150].

Trembelas, însă, nu a fost convins și a recurs chiar la câteva fragmente din Sfântul Grigorie Palama într-o ultimă încercare de a discredita atitudinea lui Romanides cu privire la *actus purus*:

> Candidatul susține că, numindu-L pe Dumnezeu *actus purus*, confundăm ființa cu energiile, însă uită să țină seama de afirmația Sfântului Grigorie Palama, care spune că „[termenul] *Dumnezeu* arată pe Cel ce lucrează" (PG 151, 755), fiindcă „*dumnezeirea* este providența care e atentă la toate" (PG 151, 743), iar, conform aceluiași Palama, „s-a arătat că și energia dumnezeiască e numită *dumnezeire*" (PG 150, 1192). În general, ajungem să Îl cunoaștem pe Dumnezeu prin energiile Sale, pentru că „ființa lui Dumnezeu, precum este, după cuvântătorii de Dumnezeu, cu totul fără nume, ca mai presus de nume, așa este și cu

[150] Ioannis Sava Romanides, „Letter I", în *Encheiridion*, pp. 53-55.

neputință de împărtășit, fiind, după ei, mai presus de împărtășire"[151].

Prin urmare, putem foarte bine să Îl numim pe Dumnezeu *actus purus* fără a confunda neapărat ființa cu energia în dumnezeire[152].

La rândul său, nici Romanides nu a fost prea convins de argumentele lui Trembelas:

> În mod evident, domnul Trembelas face o încercare disperată de a-l prezenta pe Sfântul Grigorie Palama drept unul care acceptă și explică teoria *actus purus*! Însă tocmai pentru că învățătura Sfântului Grigorie contrazice această teorie, teologul catolic M. Jugie scrie că teologia lui Palama „este, din perspectivă romano-catolică, o adevărată erezie"[153]. [...] Jugie însuși spune clar: „După cum reiese din teologia sa, Dumnezeul lui Palama nu mai este ființa infinit simplă (*actus purus*) în care toate sunt, într-adevăr, identice"[154].
>
> Amintim faptul că Sfântul Grigorie a comparat ființa dumnezeiască cu soarele, iar energiile dumnezeiești cu razele soarelui. În ceea ce-l privește pe ereticul Prohor Kydones, „discipolii Sfântului Grigorie [al cărui adversar era] nu puteau să îi urmeze acestuia [lui Kydones] în concluziile sale neînduplecate. Precum se topește zăpada înaintea soarelui, așa și soarele, alături de razele sale, s-a făcut nevăzut înaintea transcendenței nemărginite a [principiului] *actus purus*"[155]. Din moment ce teologii catolici se laudă că teoria *actus purus* face ca soarele și razele lui

[151] Sfântul Grigorie Palama, *op. cit.*, p. 522.

[152] Panagiotis Trembelas, „Letter 3", în *Encheiridion*, p. 96.

[153] A. Vacant et al. (eds.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Letouzey et Ané, Paris, 1932, 11, 2, 1754.

[154] *Ibidem*, 11, 2, 1755.

[155] *Ibidem*, 11, 2, 1805.

Grigorie Palama să dispară, cum poate îndrăzni domnul Trembelas să îl prezinte pe acesta drept unul care acceptă această teorie? [...]

Domnul Trembelas a uitat să citeze afirmațiile Sfântului Grigorie Palama în întregime, după cum a omis să spună că afirmațiile respective nu sunt, de fapt, ale acestuia. Prima îi aparține Sfântului Grigorie de Nyssa, iar cea de-a doua lui Dionisie Areopagitul. Haideți, așadar, să citățm pasajele în întregime, tâlcuindu-le:

„Dar și dumnezeiescul Grigorie al Nyssei, în cuvântul către Avlavie, zice că numele „Dumnezeu" arată pe Cel ce lucrează, iar cel de „dumnezeire" arată o lucrare, dar niciuna dintre cele Trei ipostase nu sunt o lucrare, ci fiecare dintre ele (este) un lucrător" (PG 151, 755)[156]. Aici, Sfântul Grigorie de Nyssa afirmă că termenul „Dumnezeu" Îl desemnează pe Cel care lucrează, iar termenul „dumnezeire" desemnează energia sau lucrarea. Niciuna dintre Persoanele Sfintei Treimi nu este energie pură. Fiecare dintre ele este lucrătoare (dătătoare de energie), însă nu separat. Prin urmare, Dumnezeu nu este energie pură, ci Cel care dă energie. De aceea spune Sfântul Vasile cel Mare că „lucrarea nu e nici cel ce lucrează, nici ceea ce e lucrat (săvârșit)"[157]. Din moment ce Dumnezeu nu este energie pură, ci doar dătătorul energiei, cum poate domnul Trembelas să insiste că Dumnezeu este *actus purus*? Citatul din Sfântul Grigorie de Nyssa nu numai că nu susține concepția domnului Trembelas despre *actus purus*, ci o și contrazice.

Am observat deja că termenul „Dumnezeu" Îl desemnează pe Cel care dă energie, în timp ce termenul „dumnezeire" desemnează energia. Ținând seama de

[156] *Tomosul sinodului constantinopolitan din mai-august 1351*, disponibil online la adresa: https://grigoriepalama. wordpress.com/tomosuri/tomosul-aghioritic, ultima accesare în 27 iunie 2015.

[157] Sfântul Grigorie Palama, *op. cit.*, p. 521.

această interpretare, putem înțelege următoarea afirmație a Sfântului Dionisie: „[...] dumnezeirea este providența care e atentă la toate”[158]. Fiindcă „dumnezeire” înseamnă „energie”, putem interpreta fragmentul în felul următor:

Providența care e atentă la toate este energia (dumnezeirea).

Această interpretare devine și mai clară dacă citim întregul fragment din Sinodiconul Ortodoxiei[159]: „Iarăși, același Dionisie spune că dumnezeirea este providența care e atentă la toate. Faptul că providența este energie se cunoaște și de la alți Părinți, între care amintim îndeosebi pe Atanasie cel Mare, care spune că Tatăl și Fiul nu acționează fiecare conform unei providențe separate, ci conform unei singure energii a dumnezeirii, care este aceeași.” Așadar, Sfântul Dionisie nu spune că Dumnezeu este providența. Dumnezeire nu înseamnă Dumnezeu, ci doar energia dumnezeiască a lui Dumnezeu. Domnul Trembelas nu este în măsură să deducă, pe baza acestui citat, că Dumnezeu este energie pură. Acest fragment afirmă doar că providența care e atentă la toate este dumnezeire sau energie [...] Așadar, afirmația domnului Trembelas, conform căreia „putem foarte bine să Îl numim pe Dumnezeu *actus purus* fără a confunda neapărat ființa cu energia în dumnezeire” este inexactă și naivă. Din moment ce știm că termenul „dumnezeire” înseamnă „energie”, cum poate vorbi despre confundarea ființei și a energiei „în dumnezeire”? Fără să își dea seama, el a scris, de fapt, că „putem vorbi despre Dumnezeu ca energie pură fără a confunda ființa și energia în energie”[160].

---

[158] Sfântul Dionisie Areopagitul, *Opere complete*, trad. Dumitru Stăniloae, Paideia, București, 1996, p. 174.

[159] Documentul care a sărbătorit Triumful Ortodoxiei în secolul al IX-lea. Pe măsură ce noile erezii au apărut în secolele următoare, s-au adăugat și anatemele împotriva lor.

[160] Ioannis Sava Romanides, „Introduction”, în *Encheiridion*, pp. 22-25.

Divergențele asupra termenului *actus purus* au alcătuit doar partea introductivă a dezbaterii. Adevărata confruntare a avut în prim-plan consecința lui *actus purus* – harul creat. Deoarece susținuse teoria lui *actus purus*, Trembelas nu a avut altă variantă decât să apere și conceptul de har creat în fața lui Romanides:

> În opinia mea, candidatul nu a înțeles așa cum trebuie noțiunea termenului teologic apusean „har creat". Catolicii definesc harul universal ca fiind „Însuși Dumnezeu sau, mai precis, bunăvoința Lui, care este cauza tuturor darurilor"; în accepțiunea lui Toma d'Aquino, aceeași definiție ar putea fi redată în felul următor: „voluntas Dei quae in nomine gratiae intellegitur, *est causa omnis boni creati*" (*Summa* III, 86, 2).
>
> Pe de altă parte, harul creat este „rodul potrivit al bunăvoinței eterne a lui Dumnezeu, produsul său finit care, fiind diferit ființial de Însuși Dumnezeu, rămâne un dar creat"[161]. Harul necreat este Dumnezeu Însuși în măsura în care, în dragostea Lui, a rânduit darurile Sale mai înainte de veci. Harul creat este un dar suprafiresc diferit de Dumnezeu Însuși sau de vreo lucrare a lui Dumnezeu[162].
>
> După cum rezultă în mod evident din citatele de mai sus, termenul „har creat" desemnează activitatea *ad extra* a lui Dumnezeu, care se manifestă în timp și care are un efect finit. Așadar, ființa și energiile lui Dumnezeu nu doar că nu se confundă; dimpotrivă, ele se află într-o distincție clară. Însă candidatul este incapabil să perceapă adevăratul sens al termenului [„har creat"] și, drept urmare, îl identifică în mod lamentabil cu mijloacele create ale sistemelor

[161] Augustin, *De Praedestinatione Sanctorum* 15, 31. Bernard Bartmann, *Précis de Théologie...*, II, 23.

[162] Louis Ott, *Précis de Théologie Dogmatique*, Éditions Salvator, Mulhouse, 1954, p. 315.

gnostic, respectiv arian. De asemenea, el acceptă harurile sau energiile create ale teologilor scolastici ca fiind esențe ipostaziate și emanații ale ființei dumnezeiești. Așadar, el susține că respectivii teologi identifică toate aceste energii cu ființa dumnezeiască într-o manieră care duce la panteism[163].

Însă faptul că putem vorbi într-un mod complet ortodox despre energiile și harurile create ale lui Dumnezeu devine evident din următorul fragment din Sfântul Vasile cel Mare, pe care candidatul l-a adăugat ulterior: „Energia și ființa nu sunt același lucru, căci ființa nu are început, nici sfârșit, și este extrem de simplă, pe când energia are un început [...] pentru că este imatur a spune că energia este nenăscută [adică necreată – Trembelas] și fără de sfârșit, făcând-o una cu ființa, căci nicio făptură nu poate fi creată fără de început și fără de sfârșit" (PG 30, 857-860)[164].

Romanides răspunde, negând însuși conceptul de har creat:

Domnul Trembelas observă corect că, în accepțiunea teologilor apuseni, „ființa și energiile lui Dumnezeu nu doar că nu se confundă; dimpotrivă, ele se află într-o distincție clară." Cu toate acestea, domnul Trembelas consideră că deosebirea lor exclude identitatea dintre ființă și energii, însă dânsul arată o înțelegere greșită a acestor teologi. Într-adevăr, există o deosebire evidentă între ființa dumnezeiască și energiile și harurile create ale lui Dumnezeu în lume. Fără îndoială, realitățile create și necreate se deosebesc în mod clar.

Același lucru îl subliniez și eu în *Păcatul originar*. Deși, conform teologilor scolastici, există o distincție clară între energiile create ale lui Dumnezeu și ființa dumnezeiască,

[163] Ioannis Sava Romanides, *Propatorikon Amartema*, p. 44.

[164] Panagiotis Trembelas, „Letter I", în *Encheiridion*, pp. 34-35.

ei par să mai susțină, însă, și o altă energie necreată a lui Dumnezeu, acel *actus purus* care ar fi însăși ființa Lui. Așadar, aș dori să aflu în ce fel Dumnezeu ca *actus purus* se distinge clar de ființa dumnezeiască. [...]

O altă interpretare eronată a domnului Trembelas vizează termenul „energiile lui Dumnezeu", folosit de Părinții greci, pe care îl confundă cu termenul „lucrări ale lui Dumnezeu". Părinții, atunci când vorbesc despre energiile dumnezeiești, nu se referă niciodată la „lucrările lui Dumnezeu", ci la „activitatea lui Dumnezeu" [...] „Acela a Cărui lucrare este creată, nu poate fi necreat. De aceea nu lucrarea lui Dumnezeu, ci ceea ce e făcut de ea și rezultatul ei este făptură"[165] [...] Prin urmare, atunci când Părinții vorbesc despre energiile lui Dumnezeu, ei nu caută să indice făpturile lui Dumnezeu. Acest lucru devine și mai evident din următorul citat al Sfântului Vasile cel Mare: „Nu-i așa că ar fi absurd să spunem că energia Lui creatoare este ființa Lui? Sau că energia Lui proniatoare este ființa Lui? Sau să spunem că dinainte-știința Lui sau oricare altă energie este ființa Lui?"[166]. În acest citat, dinainte-știința lui Dumnnezeu nu este ființa Lui dumnezeiască, însă nici făptură nu este. O asemenea afirmație ar fi o blasfemie gnostică. Așadar, atunci când Sfântul Vasile folosește termenul „energii" ale lui Dumnezeu, el nu intenționează să descrie lucrările create ale lui Dumnezeu, ci, dimpotrivă, energiile necreate ale lui Dumnezeu.

Prin urmare, următoarea afirmație a domnului Trembelas nu este corectă: „faptul că putem vorbi într-un mod complet ortodox despre energiile și harurile create ale lui Dumnezeu devine evident din următorul fragment din Sfântul Vasile cel Mare". O lectură atentă a acestui fragment demonstrează în mod limpede că, nici în acest context,

[165] Sfântul Grigorie Palama, *op. cit.*, p. 475.

[166] Romanides nu oferă sursa exactă a acestui citat.

energia lui Dumnezeu nu este făptura desăvârșită. Sfântul Vasile nu spune că „înțelegem lucrarea Sa din lucrările Sale", ci dimpotrivă, că „deducem energia Lui din lucrările Lui"[167]. Mai mult, tot el afirmă că „dacă niciuna dintre cele dinainte nu se poate accepta, ceea ce rămâne este adevărul, adică oridecâte ori făpturile sunt în timp, energia nu este fără de început"[168]. În toate aceste fragmente, energia nu este făptura desăvârșită, ci rămâne lucrarea necreată a lui Dumnezeu. Afirmațiile domnului Trembelas, care consideră că „putem vorbi într-un mod complet ortodox despre energiile și harurile create ale lui Dumnezeu" [...] sunt extrem de periculoase și ar trebui revizuite, întrucât ar putea fi luate drept erezii. Conform Sfinților Părinți, o energie creată indică mereu o fire creată, iar o energie necreată indică mereu o ființă necreată; prin urmare, aceste afirmații sunt în pericol de a cădea în ateism total și de a se apropia de mitologia greacă. „Cei care [...] nu mărturisesc potrivit teologhisirilor cu dumnezeiască insuflare a sfinților cu gândirea drept-credincioasă și evlavioasă a Bisericii că acea preadumnezeiască lumină nu este nici creatură, nici ființa lui Dumnezeu, ci un har, o luminare și o lucrare/energie necreată și naturală care iese pururea în mod inseparabil din ființa dumnezeiască, să fie anatema" (Sinodiconul din Duminica Ortodoxiei)[169]. Argumentul patristic fundamental împotriva celor care acceptă o singură fire în Hristos (cea dumnezeiască) și două energii era că oriunde energia este creată, firea este, la rândul ei,

[167] Romanides nu oferă sursa exactă a acestui citat.

[168] Romanides nu oferă sursa exactă a acestui citat.

[169] Fragment din Ioan I. Ică jr., *Canonul Ortodoxiei II. Sinoadele Ecumenice*, Deisis, Sibiu, în curs de apariție; material disponibil online la adresa: pemptousia-4.wpengine.netdna-cdn.com/files/2013/03/Slujba-si-Sinodiconul-Ortodoxiei-dosar-integral-Ioan-Ica-jr.pdf, ultima accesare în 27 iunie 2015.

creată, iar oriunde energia este necreată, firea și ființa sunt, la rândul lor, necreate. Fiindcă Hristos are două energii, una creată și una necreată, El ar trebui în mod necesar să aibă și două firi, una creată și una necreată. Afirmația că „energia lui Dumnezeu este creată" înseamnă că și ființa lui Dumnezeu tot creată este. Din energiile create ale lui Hristos Îi recunoaștem firea creată, iar din energiile Sale necreate Îi recunoaștem firea necreată. Aplicând același principiu, din firile necreată și identică ale Dumnezeului în trei ipostasuri cunoaștem identitatea și simplitatea ființei tuturor celor trei ipostasuri. Dacă energia lui Dumnezeu este creată, atunci creată este și ființa Lui [...] Dacă energia lui Dumnezeu este creată, atunci creată este și lucrarea Sa creatoare. Prin urmare, Dumnezeu ar fi creat lumea prin mijloace create[170].

În final, Romanides își susține acuzația de panteism:

Domnul Trembelas pare să se îndoiască de faptul că învățătura *actus purus* duce în mod logic la panteism. Consider că Sfântul Grigorie Palama a lămurit acest aspect în mod adecvat: „Dacă după aiurelile celor potrivnici și după cei ce cugetă asemenea lor, lucrarea și facerea, care ține de lucrare, nu se deosebește întru nimic de ființa dumnezeiască, ele nu se vor deosebi întru nimic nici de a naște și a purcede, nici făpturile nu se vor deosebi întru nimic de Cel născut și de Cel purces. Și dacă e așa, după ei, Fiul lui Dumnezeu și Duhul Sfânt nu se vor deosebi întru nimic de făpturi. Și toate făpturile vor fi născute și purcese de Dumnezeu și Tatăl, și toată creatura va fi făcută dumnezeu; iar Dumnezeu va fi pus în rând cu făpturile. De aceea dumnezeiescul Chiril [al Alexandriei], arătând deosebirea între ființa și lucrarea lui Dumnezeu, spune că *a naște e propriu firii dumnezeiești; iar a face, lucrării dumnezeiești*. Iar pe urmă adaugă, zicând

[170] Ioannis Sava Romanides, „Letter I", în *Encheiridion*, pp. 47-50.

limpede: *Firea și lucrarea nu sunt unul și același lucru*"[171]. La rândul său, Sfântul Vasile cel Mare scrie: „Din asemenea teorii rezultă fie că energia lui Dumnezeu rămâne pasivă, fie că lucrările sale sunt fără de început și fără de sfârșit" [adică necreate, precum și El este necreat][172].

Părinții Bisericii susțin doctrina libertății dumnezeiești prin păstrarea distincției biblice între ființa dumnezeiască și energiile dumnezeiești necreate. În schimb, teologii occidentali, apelând la sistemele filosofice grecești, au pus semnul identității între ființă și energii în Dumnezeu, străduindu-se să evite panteismul evident prin negarea oricărui contact real între Dumnnezeu și lume. Această negare nu este, însă, o invenție a mea. Chiar teologii scolastici din Apus o afirmă. [...] Toma d'Aquino scrie: „[...] înțeleasă în sens activ, creația semnifică o acțiune divină, care este esența ei, în relație cu creatura. Însă, în Dumnezeu, relația cu creatura nu este reală, ci numai conceptuală, dar relația creaturii cu Dumnezeu este o relație reală" (*Summa* I, 45, 3)[173].

Prin urmare, pentru a evita panteismul evident, teologii catolici consideră lucrarea și harul lui Dumnezeu în lume ca fiind create. Deoarece aceiași teologi consideră și că, prin taine, primesc spre mântuire daruri dumnezeiești create, nu este deloc paradoxal că protestanții resping asemenea învățături, considerând că bunăvoința lui Dumnezeu le este îndeajuns pentru mântuire[174].

Totuși, Trembelas insistă că învățătura apuseană despre har „nu conține nicio blasfemie"[175]. Răspunzând

[171] Sfântul Grigorie Palama, *op. cit.*, p. 492.

[172] Ioannis Sava Romanides, *Propatorikon Amartema*, p. 44, n. 1. Romanides nu oferă sursa exactă a acestui citat.

[173] Toma din Aquino, *op. cit.*, p. 413.

[174] *Ibidem*, pp. 57-58.

[175] Panagiotis Trembelas, „Letter 2", în *Encheiridion*, p. 67.

acestei afirmații, Romanides atinge în sfârșit subiectul participării la viața dumnezeiască prin energia dumnezeiască, opunând-o *viziunii beatifice* a ființei din teologia scolastică:

> Deoarece [pentru teologii catolici] Dumnezeu este *actus purus* și deoarece ființa și energia necreate sunt identice, rezultă că harul necreat este, pentru teologii catolici, însăși ființa dumnezeiască necreată. În concepția acestora, nimeni nu poate participa la acest har dumnezeiesc necreat, căci ei mai susțin, în același timp, și că ființa dumnezeiască este transcendentă și inaccesibilă. Din acest motiv, ei consideră că harul mântuitor este creat, putându-se participa la el, și anticipează după moarte o viziune beatifică relativă a ființei dumnezeiești de către cei mântuiți. Prin urmare, învățăturile patristice despre adevărata împărtășire a energiei necreate și a harului lui Dumnezeu credincioșilor, precum și despre participarea sfinților la lumina necreată nu sunt, pentru ei, învățături corecte. Conform teologilor occidentali care identifică ființa dumnezeiască cu energia dumnezeiască necreată, harul mântuitor la care oamenii pot participa este, la rândul lui, creat, iar lumina care a strălucit pe Muntele Tabor trebuie considerată fie ca fiind creată, fie ca fiind însăși ființa dumnezeiască. Însă harul luminii necreate nu este nici creat, nici însăși ființa dumnezeiască [...] harul, iluminarea și energia necreate și naturale purced din însăși ființa dumnezeiască în chip veșnic și de nedespărțit [...] Teologii catolici nu acceptă distincția patristică dintre ființa necreată și energiile necreate din Dumnezeu fără a despărți ființa de energii. Prin urmare, le este, de asemenea, imposibil să accepte învățătura ortodoxă privind adevărata participare și comuniune cu energia și cu harul necreat al lui Dumnezeu, care este diferit de ființa dumnezeiască. Aceasta deoarece, pentru ei, singurul har necreat este însăși ființa dumnezeiască. Ea rămâne inaccesibilă făpturilor, care nu pot să participe la

> ea, ci doar să o vadă [...] Așadar, întrucât teologii catolici nu acceptă o comuniune reală cu energiile, cu harul și cu lumina care sunt dumnezeiești și necreate, însă acceptă comuniunea reală cu lucruri dumnezeiești create care duc la mântuire și la vederea ființei dumnezeiești, cum s-ar putea spune că învățătura lor despre har „nu conține nicio heterodoxie"[176]? Principiul fundamental al Ortodoxiei este că numai Dumnezeu este Cel care poate crea și mântui. Făpturile nu pot face aceasta, iar nici Dumnezeu nu poate crea sau mântui prin mijloace create[177].

Energie versus ființă

Deși Romanides a reproșat că teoria *actus purus* este întemeiată pe sistemul filosofic aristotelian, trebuie să recunoaștem că și distincția dintre energie și ființă a avut, la rândul ei, o oarecare legătură cu Aristotel[178]. Ceea ce l-a supărat, însă, pe Romanides cel mai mult a fost îndepărtarea lui Trembelas de distincția dintre energia *necreată* și ființă. Acesta din urmă nu a făcut referire decât la o distincție nedelimitată între energie și ființă, lucru străin de Tradiția Bisericii[179]. Lipsa de înțelegere a lui Trembelas a fost vădită și mai mult prin convingerea sa că a fi „necauzat" înseamnă a fi „necreat" – de unde rezultă că a fi „cauzat" ar însemna a fi „creat"[180]. Faptul că nu era conștient de implicațiile

[176] Ioannis Sava Romanides, „Letter 2", în *Encheiridion*, pp. 64-85.

[177] *Idem*, „Introduction", în *Encheiridion*, p. 13.

[178] *Ibidem*, p. 27; John Meyendorff, *Byzantine Theology...*, p. 185.

[179] *Ibidem*, p. 26.

[180] *Ibidem*, p. 19.

ariene ale interpretării sale nu este de mirare dacă ținem seama de celelalte convingeri pe care le-a avut. Deoarece Trembelas a identificat necreatul numai cu ființa lui Dumnezeu, dezbaterea dintre el și Romanides a fost, de fapt, o confruntare între ființa necreată și energia necreată ca temei al teologiei și al participării la viața dumnezeiască.

Cu toate că Tradiția din vechime s-ar putea să nu fi lămurit distincția dintre energie și ființă în același mod în care a făcut-o Sfântul Grigorie Palama, această distincție era, totuși, prezentă. Romanides face referire la importanța pe care Sfântul Irineu a atribuit-o energiei creatoare a lui Dumnezeu în expunerea doctrinei *creatio ex nihilo* împotriva gnosticilor [care o respingeau][181]. În viziunea gnosticilor, fiecare emanație era o ipostaziere a ființei. Drept răspuns, *creatio ex nihilo* era cel mai bun argument că Dumnezeu nu creează prin ființă, ci prin energie și prin voință[182]. Această echivalență între energie și voință a fost consolidată de Sfântul Atanasie în scrierile împotriva lui Arie: „Deci pe cât e de superior Fiul creaturii, pe atâta e de superior ceea ce e după fire voinței"[183]. În lipsa distincției dintre energie (voință) și

[181] *Idem*, *Propatorikon Amartema*, pp. 47-48. Fragmentul este din Sfântul Irineu al Lyonului, *Contra ereziilo*r, III, 24, 2.

[182] *Ibidem*, p. 42.

[183] Ioannis Romanides, „Highlights in the Debate over Theodore of Mopsuestia's Christology and Some Suggestions for a Fresh Approach", *The Greek Orthodox Theological Review*, 5 (1959-1960), p. 167. Fragmentul este din Sfântul Atanasie cel Mare, *Cuvântul al treilea împotriva arienilor*, PSB 15, trad. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, p. 394.

ființă, nu doar că nu se face deosebire între creație și Creator, dar nici nașterea Fiului nu se deosebește de facere. Această confuzie s-a manifestat prin faptul că Trembelas a identificat cele necauzate cu cele necreate, respectiv cele cauzate cu cele create. „Trecând cu vederea distincția dintre ființă și energie, nu vom reuși să trasăm o delimitare clară între purcederea celor trei Persoane și facerea lumii; ambele vor fi privite drept fapte ale firii dumnezeiești"[184]. Deși fiecare purcedere și energie își are originea în ipostasul Tatălui, împărtășirea esenței are loc doar în actul purcederii. Nicio altă lucrare dumnezeiască nu conține o asemenea transmitere de esență.

În mod paradoxal, chiar și arienii, în ciuda convingerii lor că Fiul este o creatură, au confirmat în același timp deosebirea dintre energie și ființă. Arie învăța că Dumnezeu intră în contact cu alte ființe nu prin ființa Sa, ci prin energie (voință), inclusiv prin Fiul; creat fiind, Fiul nu ar participa la ființa Tatălui, fiindcă firea și energia Fiului sunt create[185]. Desigur, într-un context ortodox, termenul „energie necreată" înseamnă mult mai mult decât lucrarea creatoare a lui Dumnezeu. Energia nu a fost niciodată limitată la un singur tip de lucrare dumnezeiască, ci desemnează o mulțime de astfel de lucrări, atât *ad intra* (imanente), cât și *ad extra* (transcendente). Acestea includ „providența" care „e atentă la toate", adică energia dumnezeiască a providenței care susține făptura. Mai mult, trebuie să facem o distincție

[184] Timothy Ware, „God Hidden and Revealed...", p. 133.

[185] Ioannis Sava Romanides, *Dogmatic and Symbolic Theology...*, pp. 269-270, 278.

suplimentară între energiile creatoare și susținătoare (*ad intra*) și energia dinainte-științei dumnezeiești (*ad extra*). Dacă dinainte-știința lui Dumnezeu nu ar fi diferită de puterea Sa creatoare, atunci această putere creatoare nu ar fi supusă voinței Lui[186]. Cu toate că nu are început, dinainte-știința lui Dumnezeu are, însă, un sfârșit[187]. Datorită perihorezei celor trei Persoane dumnezeiești, energia Lor este întotdeauna o expresie a propriei Lor unități și nu ar trebui caracterizată niciodată ca fiind o emanație. Tradiția ortodoxă spune în mod limpede că nu există nicio comuniune ipostatică între cele trei Persoane consubstanțiale ale Treimii, ci doar o relație prin firea și prin energiile comune[188].

În cadrul creației, același lucru este valabil și pentru ipostasurile consubstanțiale create – oamenii (la fel ca îngerii) relaționează doar prin firea și prin energiile comune ale fiecăruia. Dar pentru că Dumnezeu susține ordinea creată prin energiile dumnezeiești, o relație divino-umană prin conlucrarea (*sinergia*) dintre energiile dumnezeiești și cele umane a devenit posibilă atât înainte, cât și după Întrupare. Romanides subliniază felul în care Tradiția creștină din vechime, prin Părinți ai Bisericii precum Grigorie de Nyssa și Vasile cel Mare, a înțeles participarea la viața dumnezeiască în viețile proorocilor[189]. Pe măsură ce se nevoiesc să participe la

[186] *Idem*, *Propatorikon Amartema*, p. 42.

[187] *Ibidem*, p. 43.

[188] Ambrosios Giakalis, *Images of the Divine: The Theology of Icons at the Seventh Ecumenical Council*, Brill, Leiden, 1994, p. 106, n. 47.

[189] Ioannis Sava Romanides, „Highlights in the Debate...", p. 167.

viața dumnezeiască, oamenii experiază în mod succesiv energii curățitoare, iluminatoare și îndumnezeitoare[190]. Accentul pe care l-a pus Romanides [în dezbaterea cu Trembelas] pe experiența slavei Schimbării la Față de pe muntele Tabor ajută la identificarea slavei lui Dumnezeu din Vechiul Testament cu slava lui Dumnezeu din Noul Testament. Așadar, în ambele testamente, participarea deplină la viața dumnezeiască prin energia dumnezeiască poate fi numită slăvire sau îndumnezeire[191]. Rugăciunea neîncetată pe care Duhul Sfânt o naște și o întreține în creștini cu împreună-lucrarea acestora se desăvârșește în chip absolut prin participarea deplină la energiile dumnezeiești ale îndumnezeirii. Ceea ce se dorește nu este o experiere a ființei lui Dumnezeu, căci ființa dumnezeiască rămâne veșnic inaccesibilă în teologia apofatică; desigur, nici la energiile dumnezeiești nu s-ar putea participa dacă Dumnezeu nu ar susține creația prin ele.

În schimb, teologii latini „anticipează după moarte o viziune beatifică relativă a ființei dumnezeiești de către cei mântuiți"[192]. Cum ar putea fi explicată această preferință către o vedere ininteligibilă a ființei? Din perspectiva teologiei ortodoxe, se pot trage anumite paralele între scolastică și eunomianism: în primul rând, Eunomie a identificat ființa cu energia în Dumnezeu[193].

---

[190] *Idem*, *Dogmatic and Symbolic Theology...*, passim. Despre aceste energii se va discuta pe larg în capitolele trei și patru.

[191] *Ibidem*, p. 14.

[192] *Idem*, „Letter 2", în *Encheiridion*, p. 84.

[193] Ioannis Sava Romanides, *Dogmatic and Symbolic Theology…*, pp. 292-294.

Apoi, a considerat fiecare Persoană a Treimii ca fiind o emanație a ființei Persoanei dinaintea ei (adică Fiul rezultă din ființa Tatălui, iar Duhul rezultă din ființa Fiului), confundând astfel și ipostasul cu ființa și cu energia[194]. Eunomie nu a folosit denumirile de Tată, Fiu și Duh Sfânt, ci a folosit „ființa cea mai înaltă și atotstăpânitoare" în loc de Tatăl, „cea care există datorită aceleia, dar are după ea întâietate asupra tuturor celorlalte" în loc de Fiul, iar în loc de Duhul Sfânt „cea care nu este coordonată niciuneia din acestea, ci este subordonată amândurora"[195]. Nu în ultimul rând, Eunomie considera că oamenii pot cunoaște ființa lui Dumnezeu mai ales pentru că Dumnezeu descoperă numirile existenței Lui ca fiind numirile ființei Lui[196]. În primul caz, teoria scolastică *actus purus* se potrivește cu perspectiva lui Eunomie. În cel de-al doilea, relațiile de opoziție din cadrul Treimii, apărate de Toma d'Aquino, se aseamănă întrucâtva cu perspectiva lui Eunomie prin faptul că, la rândul lor, confundă ipostasul, energia și ființa între ele. Cu toate acestea, pentru Toma d'Aquino, Duhul purcede din ființa Tatălui și din cea a Fiului (*filioque*), stabilind o opoziție comparabilă între Tatăl și Fiul de-o parte, respectiv Duhul Sfânt de cealaltă[197]. În cel de-al treilea caz, orice identificare a numirilor dumnezeiești

[194] *Ibidem*, pp. 294-297.

[195] Sfântul Grigorie de Nyssa, *Împotriva lui Eunomie I*, trad. Ovidiu Sferlea, Polirom, Iași, 2010, p. 169.

[196] *Ibidem*, p. 298.

[197] Toma din Aquino, *op. cit.*, I, 28, 3; I, 36, 1 și 4. În mod tradițional, *filioque* a fost privit ca o formă de semi-sabelianism (de Fotie, spre exemplu), iar nu ca o formă de eunomianism.

cu ființa dumnezeiască înseamnă că aceasta din urmă poate deveni un obiect de studiu. Eunomie credea că aceasta este adevărata intenție a teologiei; a fost doar o chestiune de timp până când Augustin, sub influențe neoplatonice, a adoptat o poziție asemănătoare[198]. Astfel, Augustin a ocolit energia lui Dumnezeu, considerând că prin cunoașterea lui Dumnezeu se are în vedere cunoașterea ființei Lui și că această cunoaștere ar putea fi redată prin intermediul filosofiei și al contemplării (*credo ut intellegam*)[199]. Între această perspectivă și cele ale lui Toma d'Aquino, respectiv Varlaam din Calabria nu a existat nicio diferență notabilă, doar secolele care le despart.

Convingerea lui Eunomie că ființa lui Dumnezeu este de neînțeles, însă nu de necunoscut, s-a regăsit ulterior și în scolastică prin viziunea beatifică; dar din moment ce participarea la viața dumnezeiască era amânată până după moarte, iar Dumnezeu ca *actus purus* nu îngăduia nicio posibilitate de împreună-lucrare a omului cu energia dumnezeiască, intelectul și harul creat rămâneau singurele punți de legătură (indirectă) între Dumnezeu și omenire[200]. Prin urmare, nu este deloc surprinzător că filosofia a devenit temelia scolasticii, iar obiectivul său a fost speculația, nu îndumnezeirea. Înșuși Toma

[198] Ioannis Sava Romanides, *Dogmatic and Symbolic Theology...*, p. 73.

[199] *Ibidem*, p. 253.

[200] Toma d'Aquino afirmă în *Summa Theologica* I, 94, 1 că „cine Îl vede pe Dumnezeu în esență nu își mai poate întoarce voința de la Dumnezeu – ceea ce înseamnă a păcătui", explicând în felul acesta amânarea respectivă.

d'Aquino susține că fiecare creatură este un templu al lui Dumnezeu prin capacitatea rațională a intelectului uman[201]. Romanides observă, cu un oarecare umor, că ceea ce pare să spună d'Aquino e că singura condiție pentru ca omul să devină sfânt ar fi să aibă minte! Într-o contradicție aproape totală, același d'Aquino susține și că Duhul lui Dumnezeu se poate sălășlui într-un credincios doar printr-un dar creat. Așadar, după cum nu există nicio participare intelectuală la Dumnezeu, tot așa nu există nicio participare senzorială. Deoarece la Dumnezeu o relație în afara ființei dumnezeiești este cu neputință, rezultă că, probabil, Îi este cu neputință să iubească lumea[202]. Chiar și „iubirea lui Dumnezeu [care] s-a vărsat în inimile noastre" (Rm. 5, 5) ar trebui interpretată ca fiind creată[203]!

Fiind considerat singura punte de legătură cu Dumnezeu în această viață, harul creat nu a oferit decât o scuză pentru o teologie exclusiv naturală. La numai câțiva ani de la dezbaterea dintre Trembelas și Romanides, teologul scolastic Karl Rahner a încercat să remedieze această situație[204]. Din păcate, însă, această încercare s-a limitat la categoriile și la metodologiile scolastice; după cum a observat un cercetător, „gândirea lui Rahner poate fi extem de abstractă, forțându-l chiar și pe cel

[201] Toma din Aquino, *op. cit.*, pp. 396-397.

[202] *Ibidem*, pp. 233-234.

[203] Ioannis Sava Romanides, *Propatorikon Amartema*, p. 53. Fragmentul este din Toma d'Aquino, *Summa Theologica* I, 43, 3.

[204] Karl Rahner, *Theological Investigations I*, Darton, Longman & Todd, Londra, 1961, pp. 319-346.

mai experimentat tomist să citească fiecare frază de două ori"[205]. Încercarea lui Rahner de a stabili o legătură între harul (energia) necreat(ă) și revelație nu a tratat în mod direct Tradiția ortodoxă, nici măcar ideile Sfântului Grigorie Palama, astfel încât stabilirea unei asemenea legături a rămas în sarcina altora. S-ar putea corela terminologia scolastică cu vocabularul biblic și patristic care redă deosebirea dintre ființă și energie? Obiecțiile lui Romanides par să excludă această posibilitate. A vorbi despre „harul necreat" este una, însă a-l face sinonim cu energia, cu activitatea, cu voia și cu slava lui Dumnezeu într-un context scolastic este cu totul altceva. Alți teologi ortodocși vor fi la fel de greu de convins, dat fiind „modul scolastic prin care afirmă că taina creștină este sub nivelul celei din Biserica primară"[206]. Poziția privilegiată a harului creat în cadrul teologiei apusene cu siguranță că nu s-a schimbat deloc. După cum afirmă cel mai recent *Catehism al Bisericii Catolice*, „Dumnezeu [...] le dă oamenilor mărturii constante despre El *prin realități create*"[207]. Pe de altă parte, nici autoritatea lui d'Aquino nu a scăzut. Conciliul Vatican II a afirmat că, „pentru a lămuri pe deplin tainele mântuirii, lăsați-i pe studenți să învețe, cu ajutorul rațiunării speculative și sub îndrumarea Sfântului Toma, să le pătrundă mai

[205] Gerry Russo, „Rahner and Palamas: A Unity of Grace", *Saint Vladimir's Theological Quarterly* 32, 2 (1988), p. 158.

[206] Dumitru Stăniloae, „The Orthodox Conception of Tradition and the Development of Doctrine", *Sobornost* 5, 9 (1969), p. 661.

[207] *Catechism of the Catholic Church*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican, 1994, p. 20.

adânc și să vadă legătura dintre ele"[208]. Fiindcă multe dintre hotărârile luate la Vatican II s-au situat în afara contextului scolastic, acest îndemn surprinde. Cu toate acestea, un teolog apusean contemporan precum von Balthasar ar putea întreba: „Oare scolastica nu a fost ea însăși o pistă greșită prin raționalizarea dogmelor, prin pedantismul său dialectic și prin întrebuințarea mult prea naivă a logicii seculare"[209]? De fapt, dezbaterea deschisă de Trembelas și de Romanides de-abia a început.

Dumnezeu ca intelect

Cu toate că nu a ocupat un loc la fel de important în dezbaterea dintre Trembelas și Romanides precum teoria despre Dumnezeu ca *actus purus*, remarcăm că a existat, totuși, și un anumit dezacord cu privire la teoria despre Dumnezeu ca intelect. Fiindcă Romanides refuzase să adopte conceptul arhetipurilor sau al universaliilor divine (care rezultă din teoria despre Dumnezeu ca intelect), Trembelas l-a atacat:

> Candidatul [...] mă face să îl bănuiesc de faptul că respinge în mod sistematic imuabilitatea lui Dumnezeu. El se dezlănțuie împotriva concepției că „în lume, totul este doar o imagine actuală a arhetipurilor veșnice în ființa Celui

[208] „Second Vatican Council: On Priestly Formation", în N. P. Tanner (ed.), *Decrees of the Ecumenical Councils*, II. *Trent to Vatican II*, Sheed and Ward, Georgetown University Press, Londra și Washington, 1990, pp. 955-956.

[209] Hans Urs von Balthasar, „Patristik, Scholastik und wir", p. 65 apud Edward T. Oakes, *Patterns of Redemption: The Theology of Urs von Balthasar*, Continuum, New York, 1994, p. 106.

> care este Unul" și se întreabă: „Este lumea, într-adevăr, o copie neo-platonică a unor idei veșnice în cadrul ființei dumnezeiești?" (*Păcatul originar*, 23-24). Candidatul pare să confunde învățătura despre arhetipuri în cadrul ființei dumnezeiești cu concepția panteistă gnostică a ideilor drept arhetipuri emanate din Ființa Supremă sau cu lumea platonică a ideilor diferite de Creator. În accepțiunea sa, conform concepției despre arhetipuri, creația nu este, de fapt, cu totul din nimic, ci e mai degrabă o copie a ființei dumnezeiești prin ipostazierea acestor arhetipuri (*Păcatul originar*, 41-48). Dar cum altcumva ar dori candidatul să fi fost creată lumea? Ar dori, oare, ca ea să nu fi fost precedată de vreun gând al Făcătorului sau să nu fi avut vreun plan preexistent în El? Nu există, oare, un anumit plan în mintea fiecărui arhitect, precum și o idee despre cum va fi clădirea pe care o va construi? Câtă vreme clădirea este construită conform unui plan preconceput, avem, oare, de-a face cu o copiere a ființei creierului care a conceput acest plan[210]?

În răspunsul său, Romanides recunoaște că, într-adevăr, nu acceptă teoria despre Dumnezeu ca intelect, în principal deoarece aceasta oferă o ipoteză neîntemeiată pentru doctrina greșit întrebuințată *filioque*:

> [În ceea ce privește] acuzația domnului Trembelas că nu accept teoria despre Dumnezeu ca intelect după ființă, cu arhetipuri în ființa Sa dumnezeiască: Bineînțeles că nu accept așa ceva! Nu doar pentru că duce la antropomorfism și că nu apare în învățătura niciunui Părinte al Bisericii, ci și pentru că Părinții greci au respins în mod sistematic toate aceste concepții în lupta lor împotriva lui *filioque*. Fiindcă teologii apuseni identifică ființa cu energia în Dumnezeu, ei redau, prin urmare, lucrările intelectuale ale

[210] Panagiotis Trembelas, „Letter I", în *Encheiridion*, pp. 38-39.

lui Dumnezeu în însăși ființa Lui. Pentru ei, „înțelegerea este același lucru cu ființa numai în Dumnezeu; de aceea, numai în Dumnezeu intelectul este esența acestuia. În schimb, în toate celelalte creaturi intelectuale, intelectul este o facultate a celui ce înțelege" (*Summa* I, 79, 1)[211]. Astfel, analizând activitățile după intelect ale ființei dumnezeiești, ei descriu un soi de psihologie divină pentru a discerne că cele trei Persoane din Sfânta Treime pot exista în cadrul unei singure ființe dumnezeiești cu desăvârșire simplă. Adepții occidentali ai lui Augustin susțin că cele trei Persoane pot fi comparate cu trei funcții ale intelectului. Așadar, ei presupun că ființa dumnezeiască este *memoria*, *intelligentia* și *voluntas* sau *mens*, *notitia* și *amor*, adică „intelect", „cunoaștere de sine", „iubire de sine" [analogiile îi aparțin lui Augustin].

Tatăl este intelectul, Fiul este cunoașterea de sine a intelectului, iar Duhul este iubirea de intelect pricinuită de Fiu către El însuși. În consecință, Duhul își găsește existența atât în Tatăl, cât și în Fiul, și purcede din Ei [...] În timp ce, pentru Părinții greci, cunoașterea și iubirea sunt energii dumnezeiești, pentru teologii apuseni, ele sunt relații în cadrul ființei dumnezeiești, iar aceste relații ale ființei dumnezeiești față de sine însăși le numesc Persoane [...] Conform teologilor apuseni, aceste relații ale ființei dumnezeiești față de sine însăși sunt posibile prin intelectul și prin voia lui Dumnezeu.

În mod similar, în concepția lui Romanides (și a lui Grigorie Palama), și teoria *actus purus* este, la rândul ei, o ipoteză neîntemeiată pentru doctrina greșit întrebuințată *filioque*:

[...] *Filioque* se întemeiază pe confuzia apuseană dintre ființă și energie în Dumnezeu. Teologii apuseni susțin, *inter*

[211] Toma din Aquino, *op. cit.*, p. 644.

> *alia*, că din moment ce Duhul este trimis și dat nu doar de Tatăl, ci și de sau prin Fiul, rezultă că El purcede, de asemenea, din Fiul sau prin Fiul. Această confuzie între actul trimiterii și purcederea care aparține Tatălui justifică adaosul *filioque* în ochii teologilor apuseni: „Dacă ființa dumnezeiască nu se deosebește întru nimic de lucrarea dumnezeiască, nici a naște și a purcede nu se vor deosebi întru nimic de a crea. Dumnezeu însă și Tatăl creează prin Fiul în Duhul Sfânt. Prin urmare, El naște și purcede, după părerea potrivnicilor[212] și a celor ca ei, prin Fiul în Duhul Sfânt"[213] [214].

Trembelas a simțit că includerea problemei *filioque* în dezbatere a fost neesențială[215], însă nu a trecut cu vederea refuzul lui Romanides de a accepta teoria despre Dumnezeu ca intelect:

> Așadar, este Dumnezeu lipsit de intelect? Negăm că El este Cel Unul înțelept, conform Apostolului (Rm. 16, 27), și că Fiul a fost născut din ființa Lui drept Cuvântul (Logosul) Lui[216]?

În răspunsul său, Romanides afirmă fără menajamente:

> Din moment ce ipostasul și ființa nu sunt același lucru, rezultă că o asemenea întrebare nu poate fi formulată. Simplul fapt că Logosul provine din ființa Tatălui și este consubstanțial cu El nu înseamnă că Logosul este intelectul Tatălui. Vasile cel Mare scrie că este absurd a spune că dinainte-știința lui Dumnezeu este ființa Sa dumnezeiască,

[212] Aici, Palama face referire la Varlaam din Calabria.

[213] Ioannis Sava Romanides, „Letter I", în *Encheiridion*, pp. 55-56.

[214] Sfântul Grigorie Palama, *op. cit.*, pp. 492-493.

[215] Panagiotis Trembelas, „Letter 2", în *Encheiridion*, p. 73.

[216] *Ibidem*, p. 75.

> fiindcă dinainte-știința Lui este o energie dumnezeiască. Așadar, dacă dinainte-știința este o energie dumnezeiască, de ce să fie capacitatea Sa intelectuală ființa dumnezeiască? Domnul Trembelas recunoaște că nu există citate patristice care să abordeze succint planul despre lume ca făcând parte din ființa dumnezeiască; atunci de ce insistă că ar trebui să accept această idee? Toate fragmentele patristice despre un plan veșnic pentru lume se referă fără îndoială la energiile divine. Cu toate acestea, Iosif Vriennios l-a condamnat pe Toma d'Aquino [...] pentru că „atribuie firii dumnezeiești ideile platonice" (*Complete Works I*, 414). Același lucru îl fac și eu în *Păcatul originar*. Oare nu aceasta este atitudinea din dogmele Ortodoxiei[217]?

Analogiae entis et fidei

Faptul că Romanides a respins teoria despre Dumnezeu ca intelect în dezbaterea cu Trembelas a adus cu sine și respingerea analogiilor, care deveniseră o trăsătură de seamă a teologiei apusene încă din vremea lui Augustin. Sub o influență neoplatonică, convingerea lui Augustin că ființa dumnezeiască conține idei pe care făpturile le numesc „cauză exemplară" fusese formulată mai precis de către Toma d'Aquino. Pentru Romanides, această *analogia entis* („analogie a ființei") nu putea decât să însemne că toate lucrurile din ordinea creată erau o reprezentare preliminară a arhetipurilor veșnice care existau în ființa dumnezeiască[218]. De asemenea, fiindcă lumea putea fi văzută drept o reflexie a ființei

[217] Ioannis Sava Romanides, „Letter II", în *Encheiridion*, p. 87.

[218] *Idem*, *Propatorikon Amartema*, p. 23.

dumnezeiești, se putea introduce analogia și în dogma despre Treime, prin presupunerea principiului greșit întrebuințat *filioque*[219]. Deoarece scolastica Îl identifica pe Dumnezeu cu conceptul filosofic *summum bonum*, arhetipurile divine au primit în mod inevitabil prioritate în dauna realităților create. Realitățile create erau supuse schimbării, în timp ce realitățile necreate erau imuabile. Astfel, Toma d'Aquino a sugerat că singurele realități pe care le iubește Dumnezeu sunt arhetipurile divine ale lumii[220]. Desigur, această poziție a fost consolidată de învățătura despre Dumnezeu ca *actus purus*, căci ființa dumnezeiască trebuia să fie recunoscută drept cauza arhetipală independentă a creației. Fiindcă Dumnezeu este intelect, *summum bonum* și *actus purus*, singura speranță pentru creație ar părea să fie o reunire cu ființa dumnezeiască (adică viziunea beatifică).

În mod nesurprinzător, doctrina despre energia divină prezintă o abordare diferită. În creație nu se manifestă atât ideile dumnezeiești, cât voia dumnezeiască. Aceste energii ale voii sunt non-ipostatice, dar enipostatice; prezența continuă a lui Dumnezeu unită cu creația, dar nu confundată cu aceasta[221]. Prin conceptul scolastic *analogia entis* (și ca urmare a unei influențe platonizante), starea actuală a creației trebuie percepută ca o replică modestă a lui Dumnezeu. La început, însă, creația consta din firi care, la momen-

[219] *Ibidem*, p. 23.

[220] *Ibidem*, p. 32. Fragmentul este din *Summa Theologica I*, 20, 2, 2.

[221] *Idem*, „H. A. Wolfson's Philosophy on the Church Fathers", *Greek Orthodox Theological Review*, 5 (1959), p. 79.

tul venirii lor întru ființă, erau desăvârșite și curate, dar care, ulterior, s-au deteriorat în raport cu această desăvârșire. În schimb, energia divină ca prezență susținătoare presupune o istorie în care firile create sunt implicate într-un demers al desăvârșirii printr-un proces dinamic în care apare supunerea față de voia lui Dumnezeu[222]. Măsura la care aceste firi create se supun voii lui Dumnezeu determină în ultimă instanță măsura la care vor participa la viața dumnezeiască, adică la energiile dumnezeiești. Aici, nu supunerea față de „legea firii", o copie creată a legii veșnice din ființa dumnezeiească, aduce această participare, ci deschiderea față de pronia lui Dumnezeu, care poate curăța, ilumina și îndumnezei[223].

În *Dogmatica* sa, Romanides a alcătuit o listă a diferitelor analogii oferite de Fericitul Augustin pentru Treime[224]. Deși trebuie să recunoaștem că și însuși Sfântul Grigorie Palama folosise o analogie psihologică pentru Treime, Tradiția ortodoxă nu a acordat analogiei aceeași poziție centrală în cadrul dogmei despre Treime pe care i-a acordat-o scolastica[225]. Încă de la început, accentul pus de Tradiția ortodoxă pe necunoașterea radicală a ființei dumnezeiești a însemnat că orice explicare a ipostasurilor și a naturii lor a fost respinsă. Nici chiar aplicarea categoriei simplității nu ar trebui redusă la o

[222] *Ibidem*, p. 79.

[223] *Idem*, *Propatorikon Amartema*, p. 43. În ceea ce privește legea firească, a se vedea *Summa Theologica* I-II, 91, 1-2.

[224] *Idem*, *Dogmatic and Symbolic Theology...*, pp. 395-396.

[225] Sfântul Grigorie Palama, *Capita Physica*, PG 150, 1144D-1145A.

conceptualizare a ființei[226]. În mare parte, Romanides s-a arătat neîngăduitor față de analogiile lui Augustin, mai ales pentru că acestea reprezentau o altă formă de *credo ut intellegam*. Ar fi putut un asemenea mod de gândire să ajungă la o cunoaștere dreaptă a lui Dumnezeu prin presupunerea unei analogii reale a ființei între ordinea creată și Dumnezeul Cel Viu și necreat? Pentru a face aceasta, era necesar ca revelația să fie înlăturată din poziția sa centrală și înlocuită cu raționalizări provenite din contemplare. Pentru Augustin, nu doar creaturile erau reflexii ale arhetipurilor divine imuabile, ci chiar și cuvintele Scripturii puteau fi considerate, la rândul lor, o clarificare suplimentară a acestor idei veșnice. Prin urmare, atât creaturile, cât și Scriptura au contribuit la contemplarea prin analogie a „veșnicelor adevăruri-idei în Dumnezeu"[227]. Astfel, concepția lui Augustin a demonstrat că *analogia entis* și așa-numita *analogia fidei* erau, de fapt, două fețe ale aceleiași monede.

Cea mai clară formă de manifestare a *analogia fidei* constă în convingerea că numirile lui Dumnezeu din Scriptură pot fi interpretate ca „definiții" ale firii lui Dumnezeu. Aceasta lasă loc, apoi, unor speculații referitoare la firea dumnezeiască fie prin raționarea discursivă, fie prin contemplare[228]. Conform lui Romanides, însă, întrucât Scriptura nu este însăși revelația, *analogia fidei* trebuie, la rândul ei, respinsă[229]. Nu este oarecum ironic

[226] Ioannis Sava Romanides, „H. A. Wolfson's Philosophy", p. 81.

[227] *Idem*, „Highlights...", p. 183, n 153.

[228] *Idem*, „H. A. Wolfson's Philosophy...", p. 79.

[229] *Ibidem*, p. 65.

că în secolul XX, teologul protestant Karl Barth, probabil unul dintre cei mai de seamă propunători ai unui *fides quaerens intellectum* contemporan, a respins *analogia entis* atât din pricina asocierilor filosofice, cât și din pricina transcendenței lui Dumnezeu, în favoarea *analogia fidei*[230]? Faptul că *Dogmatica* lui Barth începe cu volumul intitulat „Doctrina despre Cuvântul lui Dumnezeu" îi confirmă accentul biblic pe cuvânt. Într-adevăr, Barth evidențiază întâi de toate cea de-a doua Persoană a Treimii drept Logos, însă la baza acestei idei se află acel dublu înțeles tradițional protestant al *Cuvântului/cuvânt* ca revelație. *Cuvântul/cuvânt* este întâi primit prin credință, apoi contemplat.

Romanides a respins *analogiae entis et fidei* deoarece, în opinia sa, nu există niciun fundament pentru o comparație rațională între Făcător și făptură[231]. La jumătatea secolului XX, opera teologului și filosofului scolastic Erich Przywara s-a îndreptat cu siguranță în această direcție. Pentru el, *analogia entis* se afla deasupra raționalismului, dar și a iraționalismului[232]. Mai important, însă, este faptul că înțelegerea sa cu privire la *analogia entis* nu se întemeia pe comparație, ci pe contradicție – pe contradicția dintre Făcător și făptură[233]. Apoi, influența pe care a avut-o Przywara asupra sa l-a

[230] *Idem*, *Propatorikon Amartema*, p. 23, n 1. Fragmentele sunt din Karl Barth, *Church Dogmatics* I, 1, T. & T. Clark, Edinburgh, 1936, pp. 274, 279.

[231] *Idem*, „H. A. Wolfson's Philosophy...", pp. 65-66.

[232] Erich Przywara, *Polarity*, trad. A. C. Poquet, Oxford, Oxford, 1935, p. 47.

[233] *Idem*, *Analogia Entis: Metaphysik*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1962, 1938, p. 205.

determinat pe Hans Urs von Balthasar să folosească analogia ca „termen suprem de relație" prin care relația dintre Făcător și făptură „este descrisă ca o cale de mijloc aflată undeva între cele două extreme"[234]. Pentru von Balthasar, ea subliniază neasemănarea noastră din ce în ce mai evidentă cu Dumnezeu: „Faptul că făptura nu este Dumnezeu trebuie păstrat drept lucrul cel mai esențial dintre toate"[235]. În încercarea de a ajunge la o împăcare cu Barth cu privire la *analogia entis*, von Balthasar a subliniat distanța inerentă relației dintre Făcător și făptură, recunoscând, astfel, transcendența lui Dumnezeu. Cu toate acestea, mai important este faptul că, pentru von Balthasar, singura diferență între *analogia entis* și *analogia fidei* este una epistemologică: „Ajungem, oare, să vedem asemănarea și neasemănarea concomitente dintre Dumnezeu și noi numai în actul credinței, sau ar putea și analiza filosofică să contribuie la felul în care înțelegem teologia?"[236]

Evoluția contemporană a analogiei de la stadiul de comparație la cel de contradicție oferă dovezi extrordinare privind încercarea de a depăși asocierile filosofice anterioare ale acesteia, dar oare au fost de ajuns? Desigur, nici pentru Romanides nu există vreo diferență între *analogiae entis et fidei*, deoarece ambele sunt inacceptabile. Cum rămâne, însă, cu tendința recentă de a accentua

[234] Hans Urs von Balthasar, *Theology of Karl Barth*, trad. J. Drury, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1971, p. 95.

[235] *Idem*, „Patristik, Scholastik und wir", p. 70, apud Edward T. Oakes, *op. cit.*, p. 113.

[236] Edward T. Oakes, *op. cit.*, p. 63.

neasemănarea? Fie că accentuează asemănarea sau neasemănarea, analogia rămâne tot un *concept*. În studiul său despre teologia lui von Balthasar, Edward Oakes aproape că a intuit adevărul fără să-și dea seama: „În teologie, *doctrina* despre analogie este o ramificație a principiului biblic fundamental că nu suntem Dumnezeu și că tocmai *în darul vieții dumnezeiești* prin har *devenim și mai conștienți* de acest lucru uimitor"[237]. Desigur, analogia nu a fost declarată niciodată dogmă în Tradiția ortodoxă, iar numai prin „darul vieții dumnezeiești prin har", adică prin îndumnezeire, poate făptura să trăiască experiența neasemănării sale cu Făcătorul. În îndumnezeire, însă, nu se regăsește vreo distincție epistemologică.

Pentru Romanides, istoria sinuoasă a analogiei în teologia apuseană nu prezintă niciun secret. Aceasta se poate explica prin lipsa unei legături cu Tradiția participării la viața dumnezeiască în sensul exemplificat de îndumnezeirea pe care au trăit-o proorocii, apostolii și sfinții. Pe de altă parte, problema analogiei a fost însoțită mereu de dezbaterea continuă despre universalii. Faptul că au fost respinse de către nominaliști și, într-o anumită măsură, de către protestanți a fost doar o soluție parțială la problemă; soluția completă o reprezintă îndumnezeirea[238]. În îndumnezeire, „omul conștientizează că nu există nicio asemănare între creat și necreat și că *intelectul nu poate depăși bariera epistemologică*"[239]. Nici

[237] Edward T. Oakes, *op. cit.*, p. 114.

[238] Ioannis Sava Romanides, „Highlights...", p. 183.

[239] Ambrosios Giakalis, *op. cit.*, p. 60.

rațiunea, nici cuvintele sau conceptele nu sunt de folos în timpul acestei experiențe sau după ea.

În eventualitatea în care îndumnezeirea ar fi asociată unui extaz mistic, va fi de ajuns să spunem că adevărata experiență cuprinde întotdeauna o revelație a Sfintei Treimi în slava necreată. Odată ce conștientizăm că nu există nicio asemănare între necreat și creat, se înțeleg următoarele:

- Întrepătrunderea celor trei Persoane dumnezeiești;
- Existența a două Persoane dumnezeiești dintr-o Persoană dumnezeiască;
- Faptul că Persoanele împărtășesc o ființă comună;
- Caracterul necomunicabil al ființei, precum și caracterul comunicabil al energiilor;
- Cu toate că energiile sunt comunicabile, ele nu sunt și inteligibile;
- Nici ființa dumnezeiască, nici energia nu se aseamănă cu nimic; iar dacă revelația a avut loc după Întrupare, atunci
- Hristos este sursa firească a îndumnezeirii[240].

Deși Oakes aproape că a intuit adevărul în fragmentul citat mai sus, în „darul vieții dumnezeiești prin har" nu are loc atât conștientizarea că nu suntem Dumnezeu, cât faptul că devenim dumnezei prin har în îndumnezeire. Cu toate acestea, distincția dintre necreat și creat rămâne valabilă. Dacă mai mulți oameni ar trăi îndumnezeirea, ar fi mult mai puține dezbateri despre Dumnezeu. Totuși, ar fi nedrept să învinuim doar Apusul post-augustinian pentru aceasta; și dimi-

[240] Ioannis Sava Romanides, *Propatorikon Amartema*, p. xxxiii.

nuarea Tradiției ortodoxe autentice în Răsărit a avut un rol. Fiindcă omenirea nu a fost capabilă să se bucure de slava lui Dumnezeu, toți au păcătuit (Rm. 3, 23)[241]. Într-adevăr, preferința pentru păcat în dauna bucuriei slavei dumnezeiești a caracterizat istoria omenirii încă de la începuturile sale.

[241] *Ibidem*, p. xxvi.

III.
Antropologia teocentrică

Deși „toți au păcătuit și sunt lipsiți de slava lui Dumnezeu" (Rm. 3, 23), acest lucru nu ar trebui să umbrească faptul că tocmai „omul firesc" (I Cor. 2, 14), acela care a ajuns la rugăciunea neîncetată prin conlucrarea cu voia lui Dumnezeu, este cel care ocupă poziția centrală în antropologia teocentrică a Tradiției ortodoxe. Odată ajuns la îndumnezeire, o sporire „din slavă în slavă" (II Cor. 3, 18) aduce cu sine o participare și mai deplină la viața dumnezeiască și o desăvârșire și mai mare (Mt. 5, 48). Însă răul care a întrerupt și, adeseori, chiar a distrus acest proces nu își are originea nici în Dumnezeu, nici în om. Conform relatării din cartea Facerii, toate cele făcute de Dumnezeu sunt „bune foarte" (Fac. 1, 31). Pentru Romanides, însă, aceasta nu înseamnă că nimicul ar trebui identificat cu răul, citându-l în acest sens pe Dionisie Areopagitul: „[...] că și ceea ce nu este participă la frumos și la bine. Căci și el va fi frumos și bun când se va lăuda în Dumnezeu [...]"[242]. Cele ce sunt bune sunt stabilite cu mult înainte de ființă și de neființă. Căci cum ar putea neființa să nu fie bună dacă Dumnezeu a creat lumea din ea? Răul nu

[242] Sfântul Dionisie Areopagitul, *op. cit.*, p. 148.

are nici ființă, nici neființă, ci are o „neasemănare" cu binele care este mai mare decât cea a neființei[243].

Așadar, de unde izvorăște răul? Romanides înlătură orice suspiciune, afirmând că izvorăște de la cel care „de la început a fost ucigător de oameni" (In. 8, 44) – Satana[244]. Privarea totală de ceea ce este „firesc" a început odată cu iubirea de sine a Satanei[245]. Fiindcă îngerii au ipostasuri proprii și împărtășesc o fire comună creată (spre deosebire de firea necreată a lui Dumnezeu), aceștia au liber arbitru. Satana este o asemenea creatură; prin voința sa liberă, a ales să nu participe la viața dumnezeiască. Însă, prin alegerea de a păcătui, voința este cea care îi e vicleană, iar nu firea[246]. Din moment ce toate cele făcute de Dumnezeu sunt bune, așa fusese chiar și Satana, cu toate că răul pricinuit de voia sa a umbrit acest lucru. „Căderea îngerilor" nu este cu nimic diferită față de „căderea omului", căci ambele au loc printr-un refuz de a conlucra cu voia dumnezeiască. Totuși, trebuie subliniată de la început o diferență esențială: Satana a fost cel care a dat naștere îndepărtării de voia lui Dumnezeu, în timp ce oamenii doar au urmat exemplul și influența acestuia. Prin urmare, „răul poate exista, cel puțin o vreme, ca un element parazitic alături de și înlăuntrul a ceea ce Dumnezeu a făcut bun dintru început"[247].

---

[243] Ambrosios Giakalis, *op. cit.*, p. 76.

[244] Ioannis Sava Romanides, *Propatorikon Amartema*, p. 68.

[245] Ambrosios Giakalis, *op. cit.*, p. 76.

[246] Ioannis Sava Romanides, *Propatorikon Amartema*, p. 65.

[247] *Idem*, „Original Sin According to St. Paul", *Saint Vladimir's Theological Quarterly* 4, (1955-1956), p. 7.

Atât omenirea, cât și întreaga natură au fost supuse înșelăciunilor Satanei, fiind private de „destinul lor doxologic" și supuse confuziei[248]. Omenirea, alături de restul creației, trăiește altfel decât a intenționat Dumnezeu (Rm. 8, 20). Acestea, deși au fost create bune și sunt ținute în continuare prin pronia lui Dumnezeu, sunt stăpânite „în veacul acesta" de către Satana (II Cor. 4, 3-4)[249]. Faptul că lumea există și acum dovedește slăbiciunea acestuia[250]. Dar pentru că „lumea firească" nu mai există, nu se mai poate vorbi nici de o „lege firească" drept mobil al mântuirii. Moralitatea în și prin sine însăși nu poate vindeca ruptura dintre Dumnezeu și om; iar după cum a dispărut lumea firească, tot așa a dispărut alături de ea și omul firesc, întruchipat de Adam. Singurul care a împlinit întru totul destinul autentic al omului este Iisus Hristos, Noul Adam. El este acum unicul model pentru omul firesc care participă la viața dumnezeiască mărturisită în antropologia teocentrică a Tradiției ortodoxe[251].

Trup, suflet, duh

Romanides abordează subiectul antropologiei în cadrul Tradiției ortodoxe începând printr-o accentuare

[248] Paul Evdokimov, *Art of the Icon: A Theology of Beauty*, Oakwood, Redondo Beach, CA, 1990, p. 12.

[249] Ioannis Sava Romanides, „Original Sin According to St. Paul", p. 7.

[250] *Idem*, *Propatorikon Amartema*, p. 69.

[251] *Idem*, „Christological Teaching...", p. 30.

a caracterului său ebraic[252]. Cu toate că anumiți scriitori creștini precum Origen, Augustin și chiar Grigorie de Nyssa privesc omul prin prisma unei dihotomii elenistice clare între trup și suflet, aceștia reprezintă excepții. În Biserică, *lex orandi* conturează o perspectivă mult mai precisă. „Manualul liturgic" al Tradiției ortodoxe, *Evhologhionul (Molitfelnicul) mare*, privește omul dintr-o perspectivă evreiească, nu elenistică, iar Romanides găsește indiciile către participarea deplină a omului la viața dumnezeiască tocmai prin textele liturgice cuprinse în această carte. După cum concepția evreiească despre lume nu poate fi numită dualistă, fiindcă „nu face nicio distincție clară între planul natural și cel imaterial al existenței", tot așa nici concepția despre om nu poate fi numită astfel. Mai curând, ceea ce se regăsește în tradiția evreiească este distincția dintre Făcător și făptură[253].

În contextul evreiesc, spre deosebire de cel elenistic, cuvintele grecești *sarx* („carne") și *psyche* („suflet") desemnează întreg omul, nu doar o parte din el[254]. Mai mult, în filosofiile aristotelică, platonică și stoică din Grecia antică, sufletul era cel care desemna adevăratul om, nu trupul. Sufletul era acea parte a omului care era sortită unei mântuiri imateriale[255]. Analizând, însă, Vechiul și Noul Testament, expresiile *pasa sarx* (fiecare trup) și *pasa psyche* (fiecare suflet) sunt, conform lui

[252] *Idem*, „Man and His True Life According to the Greek Orthodox Service Books", *Greek Orthodox Theological Review*, 1 (1955), p. 64.

[253] *Ibidem*, pp. 64, 67.

[254] *Idem*, „Original Sin According to St. Paul", pp. 14-15.

[255] *Idem*, *Propatorikon Amartema*, p. 33.

Romanides, echivalente una cu cealaltă[256]. În epistolele pauline, a fi *sarkikos* și *psychikos* înseamnă exact același lucru[257]. Vorbind despre participarea omului la viața dumnezeiască, un evreu ar vorbi despre *soteria tes sarkos*, desemnând mântuirea întregului om[258]. În mod similar, vorbind despre Întrupare, evanghelistul Ioan scrie că „Cuvântul S-a făcut trup" (In. 1, 14), iar Sfântul Atanasie ne-a reamintit că aceasta nu înseamnă doar că Dumnezeu a luat trup, ci că a devenit om pe deplin[259]. În mod similar, Dumnezeu a făcut întregul om pentru a participa la viața dumnezeiască.

Examinând textele din *Evhologhionul mare*, descoperim că sunt puse laolaltă nu atât *sarx* și *psyche*, ci mai curând *soma* („trup") și *psyche* („suflet"), ceea ce dă naștere unor suspiciuni dualiste. Romanides, însă, are o explicație. În mod tradițional, atât în Vechiul, cât și în Noul Testament, termenul *soma* fusese întrebuințat pentru a desemna o persoană moartă sau un cadavru. Tocmai acest cuvânt l-a folosit Hristos atunci când a instituit Euharistia[260]. În urma folosirii sale de către Sfântul Apostol Pavel, dar și a unei acceptări mai generale, *soma* a devenit un termen uzual pentru a desemna corpul omenesc. Încă de timpuriu, oamenii obișnuiau să se roage pentru mântuirea ambelor elemente – atât

[256] *Ibidem*, pp. 132-133.

[257] *Idem*, „Original Sin According to St. Paul", p. 15.

[258] *Idem*, „Man and His True Life...", p. 68.

[259] *Idem*, *Propatorikon Amartema*, p. 136. Fragmentul citat este din Sfântul Atanasie, *Epistola II ad Serapion*, PG 26, 620.

[260] *Idem*, „Original Sin According to St. Paul", p. 17.

soma, cât și *psyche* –, pentru a arăta faptul că întreg omul urmează să fie mântuit, iar nu doar o parte din el[261]. Însă, conform Apostolului, nu *soma psychikon* aduce participarea la viața dumnezeiască, ci *soma pnevmatikon* (I Cor. 15, 45-46)[262]. Prima expresie este asociată cu Adam, în timp ce cea de-a doua este asociată cu Hristos. După cum le-a scris Sfântul Ignatie efesenilor, „chiar acelea pe care le faceți voi după *trup* și acelea sunt *duhovnicești*, că voi pe toate le faceți în Iisus Hristos"[263].

Pnevma („duhul"), principiul vieții dat omului ca dar de la Dumnezeu (Ecc. 12, 7), vădește *soma pnevmatikon* sau omul duhovnicesc. Dumnezeu, „Cel ce singur are nemurire" (I Tim. 6, 16), îi pune omului înainte viața dumnezeiască necreată, doar să aleagă să o primească[264]. După cum, în Tradiția iudeo-creștină, *psyche* nu este redus la un suflet înzestrat cu intelect care are o viață proprie, folosindu-se de trup ca de un sălaș temporar, tot așa nici *pnevma* nu trebuie despărțită de trup și de suflet. Însă participarea la viața dumnezeiască are loc numai prin alegerea liberă a omului, ceea ce lasă loc pentru respingerea sau primirea dragostei lui Dumnezeu. Atât în Vechiul, cât și în Noul Testament, inclinația fie de a se împotrivi lui Dumnezeu, fie de a primi „iluminarea" este asociată cu *kardia* („inima")[265]. *Pnevma*

[261] *Idem*, „Man and His True Life...", p. 68.

[262] *Idem*, „Original Sin According to St. Paul", p. 15.

[263] Sfântul Ignatie Teoforul, *Epistola către Efeseni*, PSB 1, trad. Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p. 160.

[264] Ioannis Sava Romanides, „Original Sin According to St. Paul", p. 16.

[265] *Idem*, „Man and His True Life...", p. 64.

sau capacitatea duhovnicească a omului Îl primește pe Duhul Sfânt în inimă (II Cor. 1, 22, Gal. 4, 6) sau, după cum o mai numește Sfântul Apostol Pavel, *eso anthropon* („omul dinăuntru") (Ef. 3, 16)[266]. Atunci când este lipsit de Duhul lui Dumnezeu, duhul omului este extrem de slab și neputincios împotriva înșelăciunilor Satanei (Rm. 8, 9)[267].

Deși este destul de dificil de perceput, există o diferență clară între discernământul *pnevmei* care se sălășluiește în *kardia* și capacitățile intelectuale (*logos*) și raționale (*dianoia*) ale omului[268]. Romanides însuși a observat un temei biblic pentru aceasta pornind de la distincția între *pnevma* („duh") și *nous* („minte") pe care o face Apostolul Pavel atunci când vorbește despre virtutea rugăciunii: „Mă voi ruga cu duhul (*pnevma*), dar mă voi ruga și cu mintea (*nous*)" (I Cor. 14, 15)[269]. În ultimă instanță, libertatea omului se vădește prin orientarea inimii sale, iar alegerile fundamentale făcute într-însa îi vor decide soarta[270]. Cunoașterea și rațiunea necesare pentru a trăi în cadrul ordinii căzute pălesc în comparație cu acea alegere privind propria soartă pe care va trebui să o facă „omul dinăuntru".

---

[266] *Idem*, „Original Sin According to St. Paul", p. 16.

[267] *Ibidem*, p. 17.

[268] *Idem*, *Franks, Romans, Feudalism and Doctrine...*, p. 43.

[269] *Idem*, „Original Sin According to St. Paul", p. 15. Aici, rugăciunea duhului este cea de la Duhul Sfânt, în timp ce rugăciunea minții este rugăciunea omului.

[270] Claude Tresmontant, *A Study of Hebrew Thought*, Desclée, New York, 1960, p. 117.

Deși Apostolul Pavel a folosit pentru minte termenul *nous*, alți părinți duhovnicești din Tradiția ortodoxă de după el nu s-au simțit obligați să respecte întru totul această alegere terminologică. Astfel, în loc de *nous*, s-a folosit adeseori *logos* pentru minte, iar *nous* a înlocuit *pnevma*[271]. De aceea, termenul *nous* a fost asociat *kardiei* ca o funcție a inimii, însă fără conotații intelectuale sau raționale. În schimb, *nous* a fost asociat cu capacitatea omului de comuniune cu Dumnezeu prin participarea la viața dumnezeiască. După o perioadă în care a folosit mai multe variante, Romanides a ales în cele din urmă să desemneze această capacitate prin termenul „facultate noetică"; acest termen va fi folosit în întreaga discuție referitoare la duhul omului care va urma[272].

Romanides arată foarte clar că omul cade ca urmare a eșecului capacității noetice de a funcționa corespunzător sau a încetării definitive a acesteia de a funcționa. După cum Adam a îngăduit capacității sale noetice să se amestece cu intelectul, cu patimile și cu mediul înconjurător, tot așa procedează fiecare persoană care îi urmează lui Adam[273]. Slăbirea comuniunii capacității noetice cu Dumnezeu introduce diverse boli în ființa umană. Măcinat de gândurile despre cele din jur (Rm. 1, 21-24, 2, 5), omul și-L închipuie pe Dumnezeu ca fiind după propriul său chip sau chiar după chipul

[271] Ioannis Sava Romanides, „Introduction to Roman Theology...", p. 23.

[272] *Idem*, *Franks, Romans, Feudalism and Doctrine...*, p. 47.

[273] *Idem*, „Critical Examination of the Applications of Theology", în S. C. Agourides (ed.), *Procès-verbaux du Deuxième Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes (19-29 Août 1976)*, Atena, 1978, p. 436.

altor făpturi. „Omul dinăuntru", al cărui duh nu mai este deschis față de Duhul Sfânt, suferă o moarte duhovnicească „pentru că toți au păcătuit în el" (Rm. 5, 9) și devine sclavul propriului instinct de conservare[274].

Atunci când este activată de Duhul Sfânt, facultatea noetică dobândește o amintire necontenită a lui Dumnezeu (rugăciune neîncetată). Aceasta este o stare de eliberare de sub influența demonică în care energia lui Dumnezeu nu poate fi confundată cu energiile făpturilor, mai ales cu cea a Satanei[275]. Legea lui Dumnezeu preia controlul asupra capacității noetice în mod direct proporțional cu îndepărtarea influenței Satanei[276]. Deoarece atacurile demonice din exterior ajung, în cele din urmă, să pună stăpânire pe gândurile lăuntrice ale omului, patimile omenești și energiile nu doar ale Satanei, ci ale firii non-umane în general îl țin pe om captiv și îl despart de comuniunea cu Dumnezeu. Doar amintirea necontenită a lui Dumnezeu poate ilumina mintea și patimile, curățindu-le și apărându-le de aceste atacuri din exterior[277]. Atacurile diavolești care aduc cu sine deteriorarea capacității noetice au succes nu pentru că omul nu ar putea să li se împotrivească, ci pentru că acesta le alege în mod liber[278]. Însă din moment ce energia proniatoare a lui Dumnezeu este alături de om încă de la naștere, există întotdeauna posibilitatea unei schimbări prin deschiderea omului către intervenția

[274] *Idem*, „Church Synods and Civilisation", pp. 432-433.

[275] *Idem*, „Critical Examination...", p. 421.

[276] *Ibidem*, p. 421.

[277] *Idem*, „Christological Teaching...", p. 247.

[278] *Ibidem*, p. 254.

de sus[279]. Dumnezeu vorbește necontenit inimii omului căzut (Rm. 1, 19), dându-i omului posibilitatea de a se întoarce la El[280].

Participarea la viața dumnezeiască prin facultatea noetică presupune trecerea prin câteva etape ale desăvârșirii. În concepția lui Romanides, aceasta nu înseamnă că „etapele inferioare" reprezintă nedesăvârșiri, căci toate etapele arată o anumită participare la desăvârșire. Ceea ce diferă este gradul de receptivitate[281]. Secvența începe prin „curățire", în timpul căreia gândurile venite din exterior trebuie trimise înapoi către creier, pentru ca inima să poată fi golită de orice gând. Odată îndeplinit acest lucru, rugăciunea neîncetată (sau amintirea necontenită a lui Dumnezeu) se sălășluiește în inimă prin energia dumnezeiască adusă de Duhul Sfânt (Ef. 5, 18-20)[282]. Aceasta marchează începutul iluminării sau al vederii (*theoria*) (I Cor. 13, 12). Cu toate acestea, în primele stadii ale sale, iluminarea nu este o garanție absolută împotriva căderii în păcat. „Omul alternează între etapele duhovnicești ale curățirii și iluminării printr-un război constant împotriva diavolului și printr-o luptă neîncetată, ajutat fiind de ascultarea față de Dumnezeu"[283]. Robia față de intelect, de patimi, de lucrurile înconjurătoare și mai ales de Satana dispare pe măsură ce omul rămâne în

[279] *Idem*, *Propatorikon Amartema*, p. 159.

[280] *Idem*, „Original Sin According to St. Paul", p. 11.

[281] *Idem*, „Christological Teaching...", p. 248.

[282] *Idem*, „Critical Examination...", p. 434.

[283] *Idem*, „Christological Teaching...", p. 247.

iluminare[284]. Energia iluminatoare care declanșează „învierea" capacității noetice odată cu sporirea în iluminare poate fi identificată cu „crucea necreată" care arată dragostea smerită a lui Dumnezeu (I In. 4, 7-8)[285]. Prin energia dumnezeiască a crucii necreate, „iubirea de sine, egoismul și egocentrismul sunt înlocuite, treptat, de dragostea care nu caută cele ale sale"[286].

Pentru ca iluminarea să nu se confunde cu un extaz în care omul nu mai are control asupra celorlalte facultăți, Romanides subliniază că, pentru cei experimentați, acest proces poate avea loc chiar și pe măsură ce mintea (proaspăt iluminată) desfășoară activități de zi cu zi. Deși robia față de cele exterioare încetează, cunoașterea făpturii și interacțiunea cu aceasta continuă[287]. Prin urmare, omul este în comuniune nu doar cu Dumnezeu, ci și cu făptura; „având dragostea, voia și patimile curățate", cei iluminați „relaționează haric atât cu Dumnezeu, cât și cu oamenii și celelalte făpturi create"[288]. Desăvârșirea dragostei prin experiența dragostei smerite a lui Dumnezeu insuflă har celor iluminați pentru a se pune în slujba celorlalți în chip smerit (Ieș. 32, 32, Rm. 9, 3)[289]. În această etapă, cei iluminați se află în pragul îndumnezeirii (*theosis*),

[284] *Idem*, „Critical Examination...", p. 421-422.

[285] *Idem*, *Dogmatic and Symbolic Theology...*, pp. 132-133, 141, 147.

[286] *Idem*, „Christological Teaching...", p. 253.

[287] *Ibidem*, p. 248.

[288] *Ibidem*, p. 249.

[289] *Idem*, „Justice and Peace in Ecclesiological Context", în Ghennadios Limouris (ed.), *Come Holy Spirit – Renew the Whole Creation*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, MA, 1990, p. 247.

când Duhul Adevărului îi va conduce către Adevărul despre Dumnezeu (In. 16, 13). Aici, amintirea necontenită a lui Dumnezeu ia sfârșit, deoarece facultatea noetică aflată în extaz experiază întâi un instantaneu al întregii slave a lui Dumnezeu, iar apoi o descoperire a Sfintei Treimi (Mt. 5, 8)[290]. În îndumnezeire, persoana devine conștientă de cele din jur și le vede prin prisma slavei lui Dumnezeu („Ziua Domnului").

Participarea la energiile curățitoare, iluminatoare și îndumnezeitoare ale lui Dumnezeu vădește în chip deplin o conlucrare divino-umană care arată că „noi împreună-lucrători cu Dumnezeu suntem" (I Cor. 3, 9). În calitate de împreună-lucrători cu Dumnezeu, ce înseamnă, deci, a fi făcuți după chipul și asemănarea Lui? Pentru Romanides, înseamnă că toți sunt chemați să iubească cu aceeași dragoste cu care Dumnezeu iubește lumea[291]. Însă omul poate ajunge la acest chip și la această asemănare doar atunci când se află în comuniune cu Duhul Sfânt[292]. Chipul și asemănarea nu pot fi considerate însușiri firești ale trupului și ale sufletului; dimpotrivă, ele sunt prezente numai prin Duhul[293]. În mod similar, atunci când le asociem cu libertatea, chipul și asemănarea se pot găsi numai „unde este Duhul Domnului", căci „acolo este libertate" (II Cor. 3, 17)[294].

---

[290] *Idem*, „Christological Teaching...", p. 242. Pentru o explicare mai amănunțită despre îndumnezeire, consultați sfârșitul celui de-al doilea capitol.

[291] *Idem*, *Propatorikon Amartema*, p. 101.

[292] *Ibidem*, pp. 103, 130.

[293] *Ibidem*, p. 146.

[294] *Ibidem*, p. 151.

Omul devine liber față de Satana și de înșelăciunile lui doar atunci când primește acest dar prin curățire, iluminare și îndumnezeire. Atunci și numai atunci se va arăta omul desăvârșit, alcătuit din trup, suflet și duh (I Tes. 5, 23), în toată slava lui Dumnezeu[295].

Adam

Oricine ar fi fost ei, Adam și Eva înfățișează în Scriptură „omul firesc", căruia Dumnezeu i-a dat posibilitatea deplinei desăvârșiri prin îndumnezeire[296]. Aceasta li s-a dat ca posibilitate, căci oferirea imediată a desăvârșirii ar fi fost o încălcare a libertății voii lor[297]. În calitate de ființe umane, Adam și Eva aveau deja virtutea ca o energie a firii, însă virtutea în și prin sine însăși nu este suficientă pentru a asigura participarea la viața dumnezeiască[298]. Deși „virtutea este mai presus decât stăpânirea și complet liberă față de nevoie" (Ioan Gură de Aur)[299], ea se păzește numai prin disciplină (*askesis*), motivată de disciplina rugăciunii (amintirea lui Dumnezeu)[300]. Însă

[295] *Ibidem*, p. 139.

[296] *Ibidem*, p. 121.

[297] *Ibidem*, p. 122.

[298] Pentru mai multe informații despre virtute ca energie a firii, consultați Georgios Mantzaridis, *Deification of Man: St Gregory Palamas and the Orthodox Tradition*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 1984, p. 62.

[299] Autorul nu oferă sursa exactă a acestui citat.

[300] Ioannis Sava Romanides, *Propatorikon Amartema*, p. 36. Citatul atribuit Sfântului Ioan Gură de Aur este din Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capita Theologica*, PG 91, 721.

Romanides ne avertizează că lucrările ascetice nu trebuie privite niciodată drept o metodă de a merita bunăvoința lui Dumnezeu; rolul lor este de a contribui la atingerea desăvârșirii dragostei smerite, manifestată deplin în îndumnezeire[301]. Desigur, simplul fapt că Adam și Eva trăiau „în paradis" înseamnă că erau deja în comuniune cu Dumnezeu cel puțin periodic, căci raiul „a fost pregătit pentru oamenii drepți, care aveau pe Duhul" (Sfântul Irineu al Lyonului)[302]. Așadar, Adam și Eva nu au fost făcuți complet desăvârșiți, dar nici nedesăvârșiți.

De-a lungul timpului au existat două perspective centrale privind statutul lui Adam și al Evei în cadrul Tradiției patristice răsăritene: fie erau într-un stadiu avansat de iluminare (amintire necontenită a lui Dumnezeu), fie erau doar în primul stadiu al acesteia[303]. Sfântul Ioan Damaschin preferă prima perspectivă, deoarece iluminarea poate fi identificată mai lesne cu raiul; altfel spus, ar trebui să aibă atât un caracter creat, cât și unul necreat. Cea de-a doua perspectivă îi situează pe cei doi pe o treaptă inferioară a căii către desăvârșirea absolută, lipsindu-i, astfel, atât pe ei, cât și cele din jurul lor, de o trăsătură paradisiacă[304]. Susținând preferința Sfântului Ioan Damaschin, Romanides accentuează explicația acestuia privind cei doi pomi din rai. Pomul

[301] *Ibidem*, p. 36.

[302] *Ibidem*, p. 147. Citatul este din Sfântul Irineu al Lyonului, *Contra ereziilor*, vol. 2, trad. Dorin Octavian Picioruș, *Teologie pentru azi*, București, 2007, pp. 348-349.

[303] *Idem*, „Christological Teaching...", p. 252.

[304] *Ibidem*, p. 252.

vieții ar trebui identificat cu îndumnezeirea, în timp ce pomul cunoștinței ar trebui privit drept discernământul diferitelor stadii ale iluminării (*theoria*)[305]. În această ultimă privință, Romanides citează un pasaj întreg din Sfântul Ioan Damaschin:

> Pomul cunoștinței binelui și al răului este *discernământul* unei contemplări (*theoria*) multiple, adică cunoașterea propriei sale naturi. Ea este bună pentru cei desăvârșiți și pentru cei care s-au fixat în contemplația (*theoria*) dumnezeiască, pentru că ea vestește prin ea însăși măreția creatorului. Ea este bună de asemenea și pentru cei care nu se tem de cădere, prin aceea că au ajuns cu timpul la o oarecare deprindere a unei asemenea contemplații (*theoria*). Nu este, însă, bună pentru cei care sunt tineri și care sunt mai lacomi cu pofta, pentru că neavând sigură rămânerea în mai bine și pentru că nu sunt fixați solid în contemplarea singurului bine, grija de propriul lor corp îi atrage și îi smulge spre ea[306].

Pentru Adam și Eva, singura cale de a se proteja împotriva unei întrebuințări periculoase a pomului cunoștinței până la maturitatea duhovnicească era prin nevoința ascetică[307]. Absența unei asemenea nevoințe continue la „încă tinerii" Adam și Eva a adus cu sine căderea lor din iluminare. Pentru Romanides, „cheia pentru a înțelege căderea lui Adam este lipsa ascultării sale de Dumnezeu, însă nu ca simplă Voință, ci ca Cel care cunoaște ceea ce este de trebuință omului pentru a ajunge la desăvârșire"[308]. Declinul duhovnicesc ca-

[305] *Ibidem*, pp. 252-253.

[306] Sfântul Ioan Damaschin, *Dogmatica*, trad. Dumitru Fecioru, cap. XI.

[307] Ioannis Sava Romanides, *Propatorikon Amartema*, p. 156.

[308] *Idem*, „Christological Teaching...", p. 259.

re însoțește căderea capacității noetice aduce căderea întregului om, suflet și trup deopotrivă. Iar „cu cât se depărta [omul] de viață, cu atât se apropia de moarte. Că Dumnezeu este viață, iar lipsa vieții, moarte"[309].

După cum omul nu a fost creat nici desăvârșit, nici nedesăvârșit, tot așa nu a fost creat nici muritor, nici nemuritor[310]. Iarăși, alegerea i-a aparținut, însă cu cât s-a îndepărtat mai mult de voia lui Dumnezeu, cu atât mai mult a început să tindă mai mult spre a fi muritor. Deși observația Sfântului Apostol Pavel că Adam a fost făcut omul „cu suflet viu" (*eis psychon zozon*) (I Cor. 15, 45) implică, în contextul întrebuințării sale (I Cor. 15, 42-49), condiția de a fi muritor, aceasta nu a exclus posibilitatea nemuririi în cazul în care Adam ar fi ales să nu păcătuiască[311]. Era o chestiune de alegere, iar, conform lui Romanides, chiar dacă Adam și Eva nu ar fi căzut, urmașii lor ar fi fost la fel – nici muritori, nici nemuritori. Pentru ei, ca pentru noi toți, disciplinarea voinței (*askesis*) și energia necreată a lui Dumnezeu transcend firea omenească[312]. Astfel, ar fi greșit să presupunem că restul omenirii a căzut odată cu căderea lui Adam. Nici moartea fizică nu a avut loc imediat (Fac. 5, 1), ci doar moartea duhovnicească, pentru cei care au ales-o[313]. „Acelora

[309] Sf. Vasile cel Mare, *Omilia a IX-a*, în PSB 17, trad. Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, p. 443.

[310] Ioannis Sava Romanides, *Propatorikon Amartema*, pp. 149-150.

[311] *Idem*, „Original Sin According to St. Paul", p. 13.

[312] *Idem*, *Propatorikon Amartema*, p. 160.

[313] *Ibidem*, p. 71.

care au dragostea lor în mod continuu îndreptată spre Dumnezeu, El le dăruie comuniunea cu Sine"[314], însă cei lipsiți de energiile curățitoare și iluminatoare au murit deja[315].

Neascultarea omului a venit prin înșelăciunea Satanei (Fac. 3, 1-7, I Tim. 2, 14). Apoi, conform lui Teofil al Antiohiei, „când satan a văzut că Adam și femeia lui nu numai că trăiesc, dar au făcut și copii, pentru că n-a putut să-i omoare a fost cuprins de invidie. Văzând că Abel este bine plăcut de Dumnezeu, a lucrat asupra fratelui său Cain și l-a făcut să-și omoare fratele, pe Abel. Și așa s-a făcut început morții în această lume"[316]. Satana, care era deja izvorul păcatului pentru om, a înrăutățit și mai mult situația prin aducerea morții (Ev. 2, 14)[317]. Încă de pe atunci, a continuat să le impună pe ambele asupra omului și a făpturii, înșelându-i pe toți, uneori chiar sub pretextul „binelui" (II Cor. 11, 14). Stricăciunea este acum în floare din cauza Satanei. Mai mult, dacă, urmând „omului dinăuntru", o persoană vrea să săvârșească binele, însă nu poate, acest lucru nu face altceva decât să dovedească sălășluirea puterii stricătoare a păcatului înlăuntrul voinței omului (Rm. 7, 20)[318]. Principalul mod prin care Satana atrage lumea

[314] Sfântul Irineu al Lyonului, *op. cit.*, p. 423.

[315] Ioannis Sava Romanides, *Propatorikon Amartema*, p. 127.

[316] Teofil al Antiohiei, *Cartea a doua către Autolic*, PSB 2, trad. Teodor Bodogae, Olimp Căciulă și Dumitru Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1980, p. 316.

[317] Ioannis Sava Romanides, „Man and His True Life...", p. 70.

[318] *Idem*, „Original Sin According to St. Paul", p. 14.

către păcat este frica de moarte (Ev. 2, 15)[319]. Privat de iluminare și de îndumnezeire, omul nu a reușit să ajungă la măsura iubirii desăvârșite care alungă orice frică (I In. 4, 18)[320].

Cuvintele „pământ ești", spuse de Dumnezeu lui Adam, înseamnă că omul nu a fost făcut independent de restul creației și că soarta omului se află în legătură cu ea[321]. Frica de moarte aduce cu sine frica de cele din jur. Această frică îndreaptă voința omului către autoconservare și creează un obstacol și mai mare în calea dragostei smerite[322]. Caracterul muritor al omului mai poartă cu el și o înclinație către plăcere și către patimi, căutând satisfacția în altă parte în loc să se lase iluminat de Dumnezeu[323]. Cei care s-au născut muritori vor găsi alinare doar în planul iluminării și al îndumnezeirii. Doar acolo se suspendă patimile omenești precum foamea, setea, oboseala și frica (Ieș. 34, 28)[324]. Însă, deși sunt comune tuturor muritorilor, satisfacerea lor nu le face în mod necesar păcătoase. Din acest motiv, ele se numesc „patimi ireproșabile". Ele dau omenirii păcătoase posibilitatea de a supraviețui, însă trebuie depășite pentru a ajunge la îndumnezeire[325]. Înlăturarea propriu-zisă

[319] *Idem*, *Propatorikon Amartema*, p. 68.

[320] *Ibidem*, p. 69.

[321] *Ibidem*, pp. 160-161.

[322] *Idem*, „Man and His True Life...", p. 70.

[323] *Idem*, *Propatorikon Amartema*, p. 161.

[324] *Idem*, *Franks, Romans, Feudalism and Doctrine...*, p. 49.

[325] *Idem*, „Christological Teaching...", pp. 249-250.

a acestor patimi în cadrul îndumnezeirii îl face pe Satana complet neputincios[326].

Totuși, în afara iluminării sau a îndumnezeirii, patimile continuă să se supună Satanei. Toți sunt păcătoși nu pentru că au păcătuit împreună cu Adam (căci nici nu trăiau pe-atunci), ci pentru că împărtășesc aceeași boală a potențialului de stricăciune[327]. Altfel spus, ar fi greșit să reprezentăm păcatul drept o condiție liniară care este moștenită; dimpotrivă, el este o deschidere generală către anumite condiții exterioare omului. Spre finalul lucrării *Păcatul originar*, Romanides prezintă un citat extrem de pertinent din Sfântul Chiril al Alexandriei, inspirat din Romani 5, 19:

> Cum au devenit toți păcătoși în Adam? Ce legătură are neascultarea lui cu noi toți? [...] Atunci când el a căzut într-o stare de păcătoșenie, toate poftele și necurățiile i-au cuprins trupul. [...] Prin urmare, firea noastră s-a îmbolnăvit prin păcat. Așa a devenit mulțimea păcătoasă – împărtășind aceeași fire. Slăbiciunea a devenit stricăciune[328].

De ce a îngăduit Dumnezeu ca moartea adusă de stricăciune să existe în continuare? În principal, pentru că i se poate atribui un caracter pozitiv. În primul rând, ea asigură că păcatul este lipsit de nemurire. Apoi, vederea morții le dă oamenilor posibilitatea de a-și schimba viața[329]. Ar fi, însă, greșit să interpretăm moartea ca fiind

[326] *Ibidem*, pp. 250-251.

[327] *Idem*, *Propatorikon Amartema*, pp. 20-21.

[328] *Ibidem*, p. 168; Sfântul Chiril al Alexandriei, *In Epistolam ad Romanos*, PG 74, pp. 788-789.

[329] Ioannis Sava Romanides, *Propatorikon Amartema*, p. 157.

o „pedeapsă" de la Dumnezeu. Niciun lucru care nu este bun nu a fost instituit de Dumnezeu[330]. Doar pentru că moartea continuă să existe nu înseamnă că Dumnezeu a fost Cel care a creat-o (Solom. 1, 13)[331], iar existența ei nu înseamnă că se transmite printr-un nou-născut[332]. Pentru că tot omul păcătuiește, tot omul și moare și se întoarce în pământ (Ez. 37, 13-14)[333]. În cele din urmă, Dumnezeu a înviat, într-adevăr, sufletele drepților, însă aceasta s-a întâmplat ca urmare a bunăvoinței lui Dumnezeu, iar nu pentru că sufletul ar fi fost nemuritor prin fire. Sfântul Irineu afirmă chiar că a crede că sufletul este nemuritor este un gând de la Satana[334]. Mântuirea are loc nu printr-un suflet nemuritor, ci numai prin distrugerea Satanei și a puterii lui (Col. 2, 15). Iar acest lucru poate fi făcut doar prin „călcarea pe moarte" a Noului Adam (I Cor. 15, 22-26)[335]. „Izbăvirea de moarte este totuna cu izbăvirea de sub stăpânirea păcatului"[336].

Pentru că multe dintre elementele sale pătrunseseră în antropologia Tradițională Ortodoxă, Romanides oferă o critică extrem de ascuțită a antropologiei dezvoltate de Augustin și continuate de tradiția scolastică apuseană. În timp ce, în Răsărit, călcarea poruncii de către Adam și

[330] *Ibidem*, pp. 154-155, 74.

[331] *Ibidem*, p. 74.

[332] *Ibidem*, p. 86.

[333] *Idem*, „Man and His True Life...", p. 65.

[334] *Idem*, *Propatorikon Amartema*, pp. 127, 125.

[335] *Idem*, „Original Sin According to St. Paul", p. 10.

[336] J.S. Romanides, *Propatorikon Amartena*, p. 166. Citatul este din Sfântul Irineu al Lyonului, *Demonstration of the Apostolic Preaching*, III, 23, 7.

Eva era mai mult o deviere de la atingerea îndumnezeirii, pentru Augustin și urmașii săi, aceasta presupune un tip de eșec extrem de diferit[337]. Romanides notează presupunerile sale preponderent filosofice:

> Teologii scolastici din Apus au folosit adeseori aspirațiile omului firesc pentru a dovedi faptul că el caută în mod instinctiv Absolutul; să aibă ceea ce reprezintă singura stare posibilă de fericire deplină, adică o stare în care este imposibil să îți dorești ceva mai mult, deoarece nu există nimic mai bun[338].

Prin urmare:

> În concepția lui Augustin, căderea nu a avut loc prin înșelăciunea șarpelui, ci prin îndepărtarea lui Adam de *summum bonum* (*De Civitate Dei* XIV, 10, 12-15)[339].

Sub o influență profund platonică, se considera că destinul omului era aibă *summum bonum*. Punând accentul exclusiv pe intelectul omului, Augustin a subliniat că Adam avea o „vedere" imediată a ființei dumnezeiești, care îi dădea acces la toate universaliile necreate, ceea ce înseamnă că Adam cunoștea toate lucrurile în ființa și în sursa lor[340]. Cu alte cuvinte, Adam avea deja desăvârșirea. Atunci de ce ar fi respins-o? Însuși Toma d'Aquino s-a simțit obligat să abordeze fundătura creată de Augustin, afirmând că vederea lui Adam trebuie să fi fost doar relativă, căci altfel nu ar fi existat nicio posibilitate a căderii[341]. În rest, și el a

[337] Ioannis Sava Romanides, *Propatorikon Amartema*, pp. 150-154.

[338] *Idem*, „Original Sin According to St. Paul", p. 12.

[339] *Idem*, *Propatorikon Amartema*, p. 120.

[340] *Idem*, „Critical Examination...", p. 434.

[341] *Idem*, *Propatorikon Amartema*, p. 120.

fost fidel tradiției augustiniene. Contrastul dintre Tradiția Ortodoxă și scolastică devine din ce în ce mai clar: energie versus ființă, participare versus cunoaștere, facultate noetică versus intelect, smerenie versus fericire egoistă.

Chiar și cu adaosul de „relativitate" al lui d'Aquino, în tradiția scolastică, căderea rămâne o cădere din starea de fericire, precum și o diminuare a harului creat care duce la viziunea beatifică[342]. Însă nu doar Adam era „vinovat", ci întreaga omenire; nu doar pentru consecințele păcatului, ci pentru păcat însuși. Această perspectivă augustiniană poate fi atribuită traducerii în latină a versetului Romani 5, 12[343]. În timp ce cunoscătorii de greacă puteau citi pasajul fie ca „moartea a trecut la toți oamenii, pentru că toți au păcătuit", fie ca „moartea a trecut la toți oamenii, iar din cauza ei, toți au păcătuit", Augustin citea „moartea a trecut la toți oamenii *în care* (Adam) toți oamenii au păcătuit". El s-a folosit la maximum de fragmentul respectiv în lupta sa împotriva pelagianismului – o decizie regretabilă după părerea lui Romanides. „Trecând în plan secund puterea Satanei, moartea și stricăciunea, și aducând în prim-plan problema vinovăției personale în transmiterea păcatului originar, Augustin a introdus o abordare fals moralistă care este străină gândirii

[342] *Ibidem*, p. 120.

[343] *Ibidem*, p. 17. [Propterea sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, *in quo omnes peccaverunt* (Rm. 5, 12, sublinierile aparțin autorului)]. Pronumele relativ tradus literal în latină și-a pierdut în mod evident antecedentul, căci cuvântul „moarte" în latină este feminin, în timp ce, în greacă, el este masculin.

Sfântului Apostol Pavel"[344]. Atât catolicismul, cât și protestantismul au moștenit această abordare într-un mod atât de complet încât, pentru ei, singurul păcat originar este transferarea vinei[345].

În contextul operei lui Augustin, aspectul cel mai important era că moartea și stricăciunea devin pedepse de la Dumnezeu, nu doar cauze ale păcatului[346]. Chiar și la un mileniu după Augustin, Conciliul din Trento (ședința a cincea, 1546) a proclamat: „Dacă cineva nu acceptă moartea ca o pedeapsă de la Dumnezeu, să fie anatema"[347]. Romanides contracarează cu perspectiva Sfântului Grigorie Palama (din secolul al XIV-lea), care insistă că, deși oamenii au ales moartea pentru ei înșiși, Dumnezeu, de fapt, a amânat-o: „Dumnezeu nu a spus că vei muri imediat, ci că vei muri și că te vei întoarce în pământ"[348]. Însă devierea augustiniană nu se încheie doar cu convingerea că moartea vine direct de la Dumnezeu. Ea cuprinde și o accentuare a Satanei ca instrument al mâniei lui Dumnezeu, precum și o insistență (apărută pe filieră neo-platonică) pe nemurirea după fire a sufletului[349]. Firește, într-un astfel de context, mântuirea ar trebui privită dintr-o cu totul altă perspectivă.

---

[344] *Idem*, „Original Sin According to St. Paul", pp. 7-8. Conform lui Romanides, lipsa unor controverse privind versetul Romani 5, 12 în Biserica primară arată că nu existau îndoieli referitoare la sensul acestuia.

[345] *Idem*, *Propatorikon Amartema*, p. 16.

[346] *Ibidem*, p. 97.

[347] *Ibidem*, p. 17.

[348] *Ibidem*, pp. 17-18.

[349] *Ibidem*, pp. 68, 102.

Spre deosebire de Tradiția răsăriteană care leagă mântuirea de biruința efectivă asupra morții a Noului Adam, tonul moralist al perspectivei scolastice a cerut o soluție mai juridică, făcând din dreptatea lui Dumnezeu conceptul predominant pentru mântuire în antropologia augustiniană[350]. Accentul pe vinovăția omului a eclipsat sensul Întrupării și a avut drept rezultat întrebarea: *Cur Deus homo?* (*De ce s-a făcut Dumnezeu om?*)[351]. Anselm de Canterbury, care adresase tocmai o astfel de întrebare, a conchis că Dumnezeu S-a făcut om pentru ca să se împlinească dreptatea dumnezeiască pentru căderea lui Adam în păcat, un concept care lipsește cu totul din Tradiția răsăriteană[352]. Toma d'Aquino a clarificat perspectiva lui Anselm, în ciuda faptului că părea să supună ființa dumnezeiască necesității[353]. Singura jertfă acceptabilă pentru ispășirea vinovăției omului era jertfa Fiului lui Dumnezeu prin Răstignire. Din perspectiva lui Romanides (și a întregii Tradiții răsăritene), aceasta se dovedește a fi o dezvoltare extrem de suspectă, căci nimic din Noul Testament nu sugerează că Dumnezeu ar fi avut vrăjmășie față de cineva. Mai degrabă omenirea arăta vrăjmășie față de Dumnezeu! În ciuda acestui fapt, „dragostea lui Dumnezeu pentru lume este aceeași atât înainte, cât și după Răstignire"[354].

[350] *Ibidem*, p. 154.

[351] *Ibidem*, p. 10.

[352] *Ibidem*, p. 90.

[353] *Ibidem*, p. 90.

[354] *Ibidem*, p. 91.

Axa augustinian-anselmiană a vinovăției și a compensației a transformat, în cele din urmă, Învierea într-un „epilog". Odată ce dreptatea dumnezeiască fusese împlinită pentru vinovăția lui Adam prin Răstignire, Învierea își pierde o mare parte din semnificație. Romanides observă acest lucru cu o ironie istorică: „Există o asemănare între teologia naturală a scolasticilor, umanismul renascentist și protestantismul liberal, deoarece toate afirmă că moartea trupească este după voia lui Dumnezeu. În ce măsură este, însă, un eveniment natural sau o pedeapsă – despre aceasta le pasă mai puțin"[355]. Devierea față de antropologia Bisericii primare (evidențiată de Romanides în *Păcatul originar*) nici c-ar fi putut fi mai evidentă. În loc să înțeleagă Învierea ca mântuire a lui Adam și a întregii omeniri, Apusul a ales să accentueze, în schimb, „îndreptarea". În concepția lui Romanides, orice încercare de a interpreta această îndreptare drept o schimbare în dispoziția lui Dumnezeu față de omenire trebuie respinsă, fiind eronată[356].

Dreptate și îndreptare

Identificarea îndreptării cu o schimbare în dispoziția lui Dumnezeu față de omenire după jertfa Răstignirii a purtat cu sine, în general, concluzia deplinei nedreptăți a omului în fața Răstignirii istorice. Încă o dată, această atitudine își are originile în disputa lui Augustin cu

[355] *Ibidem*, pp. 11-12.

[356] *Ibidem*, p. 88.

Pelagius. Din moment ce moartea era percepută ca o pedeapsă de la Dumnezeu, cum se face că au murit și oameni drepți? Augustin a răspuns că poate drepții nu erau chiar atât de drepți, în timp ce Pelagius a afirmat că moartea este un eveniment firesc[357]. În replică, Romanides susține cu îndrăzneală în *Păcatul originar* că Scriptura descrie nu numai existența unor oameni drepți înainte de Răstignirea istorică, ci și că ei nu aveau nevoie de aceasta pentru a deveni drepți[358]. Acest punct de vedere l-a înfuriat în mod deosebit pe Trembelas care, sub influența operelor lui Anselm, a scris multe rânduri exagerate prin care l-a acuzat pe Romanides că ar crede că „existau oameni drepți înainte de Întruparea lui Hristos care nu aveau nevoie de îndreptare prin Sângele Domnului"[359].

Dacă Trembelas l-ar fi citit pe Romanides cu mai multă atenție, ar fi observat că acesta a urmat Scripturii și a făcut o distincție clară între (1) existența unor oameni drepți din cele mai vechi timpuri și (2) mântuirea lor[360]. Ca urmare a existenței acestor oameni drepți, ar fi eronat să credem că harul dumnezeiesc a fost dat numai prin Răstignirea istorică[361]. Încă dintru început, energia Crucii necreate („slava Crucii") lucra încontinuu înlăuntrul celor care conlucrau cu Dumnezeu. Răspunsul dragostei smerite se descoperise deja în răspunsul lui

[357] *Ibidem*, pp. 85-86.

[358] *Ibidem*, p. 85.

[359] Panagiotis Trembelas, „Letter 1", în *Encheiridion*, p. 46.

[360] Ioannis Sava Romanides, *Propatorikon Amartema*, p. 84.

[361] *Ibidem*, p. 85.

Avraam la chemarea lui Dumnezeu (Fac. 12, 1). Toți cei care fug din lume (adică din patria lor) participă la manifestarea dreptății prin energia iluminatoare a dragostei smerite (Gal. 6, 14)[362]. Chiar Hristos Însuși a făcut referire la existența celor drepți în învățătura sa: „Nu am venit să chem pe cei drepți, ci pe cei păcătoși la pocăință" (Mc. 2, 17, Lc. 5, 32). Anumite fragmente biblice, precum cele referitoare la Elizabeta și Zaharia (Lc. 1, 6), la Iosif (Mt. 1, 19) și la Simeon (Lc. 2, 25; 30-31), ne ajută să îi identificăm pe acești oameni[363].

Totuși, drepții care trăiau sub Lege trăiau și sub stăpânirea morții. Deși Legea a arătat realitatea păcatului și a morții, ea nu a putut să o înlăture (Rm. 7, 22-24)[364]. Așadar, dacă Legea nu a putut, ce anume le-a adus drepților mântuire? Romanides răspunde surprinzător: îndreptarea, însă o formă de îndreptare foarte diferită de definiția lui Augustin și a lui Anselm:

> În ciuda faptului că existau oameni drepți înainte de Răstignirea lui Hristos, aceștia se aflau în mod nedrept sub stăpânirea morții. Deși „i s-a socotit lui Avraam credința ca dreptate" (Rm. 4, 9), dreptul Avraam nu a primit mântuirea în momentul în care a început să creadă. Promisiunea făcută lui Avraam s-a împlinit în Hristos. Lui Avraam i s-a dat mântuirea-promisiune, nu mântuirea în sine. Lui Moise i s-a dat Legea, nu mântuirea. Tocmai de aceea a scris apostolul Pavel că Legea nu poate mântui. Doar Hristos mântuiește. „Căci dacă s-ar fi dat Lege care să poată

[362] *Ibidem*, p. 85, n. 1, inspirat din Sfântul Grigorie Palama, *Omilii*, vol. 1, trad. Parascheva Grigoriu, Anastasia, București, pp. 118-137.

[363] *Ibidem*, p. 84.

[364] *Ibidem*, p. 78.

> da viață, cu adevărat dreptatea ar veni din Lege" (Gal. 3, 21). Este evident că, în acest fragment, Pavel identifică îndreptarea tuturor celor stăpâniți pe nedrept de moarte ca fiind tocmai aducerea lor la viață"[365].

Călcând în picioare acuzația lui Trembelas de a respinge „îndreptarea prin Sângele Domnului", Romanides a răspuns că „puterea dătătoare de viață și energia s-au revărsat din însăși Răstignirea istorică, cu moartea pe moarte călcând și celor din morminte viață dăruindu-le"[366].

Pentru a sprijini ecuația îndreptării și a insuflării cu viață, Romanides citează I Timotei 3, 16: „Dumnezeu S-a arătat în trup, S-a îndreptat în Duhul". Acest verset nu poate însemna că Iisus Hristos a fost păcătos:

> Cum S-a îndreptat Dumnezeu în trup? S-a îndreptat El de vina păcatului originar sau de vreun păcat al Său? Prin urmare, din moment ce ambele variante sunt absurde, rămâne o singură interpretare, anume aceea că „îndreptat" înseamnă „făcut viu": „omorât fiind cu trupul, dar viu făcut cu duhul" (I Pet. 3, 18)[367].

„Duhul face viu" (II Cor. 3, 6) și aduce învierea. Astfel, îndreptarea tuturor drepților care au fost ținuți pe nedrept de Satana se face prin energia dătătoare de viață a nemuririi, revărsată de Duhul Sfânt[368].

Această primă înviere a sufletelor drepților adormiți a avut loc odată cu pogorârea lui Hristos la moarte[369].

---

[365] *Ibidem*, p. 187.

[366] *Idem*, „Letter I", în *Encheiridion*, p. 61.

[367] *Ibidem*, p. 62. A se vedea și *Propatorikon Amartema*, pp. 87-88.

[368] *Idem*, *Propatorikon Amartema*, p. 87.

[369] *Ibidem*, p. 134.

Aflându-se în ținutul morții, Hristos a dat nemurirea nu numai celor drepți, ci și celor care s-au pocăit de păcatele lor (I Pet. 3, 19-20)[370]. Desigur, drepții ținuți de moarte nu aveau nevoie de pocăință, iar Adam era unul dintre aceștia. Conform Sfântului Irineu, Adam se pocăise sincer de păcatul său în timpul vieții, fiind, deci, sortit energiei dătătoare de viață a nemuririi: „[...] după cum Adam a fost învins și i s-a luat toată viața de la el, tot la fel, când dușmanul a fost învins și el, Adam a primit noua viață [...] Și acestea nu s-ar fi spus după dreptate dacă omul, peste care moartea a primit cea dintâi stăpânirea, nu ar fi fost eliberat. Pentru că mântuirea lui este nimicirea morții"[371]. Numai în acest fel s-ar demonstra dreptatea lui Dumnezeu prin nimicirea nedreptății în cei ținuți captivi pe nedrept de Satana. Învierea Noului Adam aduce cu sine îndumnezeirea Vechiului Adam și înnoirea nădejdii pentru toată omenirea[372]. Căci „pe care i-a îndreptat, pe aceștia i-a și mărit" (Rm. 8, 30).

Noul Adam

Din pricina stării sale de cădere, Adam, cel care a fost făcut pentru a fi „omul firesc", nu poate servi drept model al antropologiei teocentrice[373]. Singurul „om firesc" adevărat și desăvârșit este Noul Adam,

[370] *Idem*, „Letter 2", în *Encheiridion*, p. 90.

[371] Sfântul Irineu al Lyonului, *Contra ereziilor...*, pp. 134-135.

[372] Ioannis Sava Romanides, „Justice and Peace...", p. 244.

[373] *Idem*, „Christological Teaching...", p. 244.

Iisus Hristos. Din acest motiv, Apostolul Pavel afirmă că toți cei mântuiți vor fi asemenea chipului Său (Rm. 8, 29)[374]. Deși termenul „om desăvârșit" nu a fost definit niciodată, Romanides subliniază că această desăvârșire este una a dragostei[375]. Hristos a murit pentru ca „cei ce viază să nu mai vieze loruși" (II Cor. 5, 15). Pe măsură ce dragostea de sine crește, dragostea față de Dumnezeu și față de aproapele scade, împiedicând participarea la viața dumnezeiască[376]. A deveni desăvârșit precum Dumnezeu desăvârșit este înseamnă a deveni asemeni lui Hristos nu doar în plan moral, ci și trupesc, strălucind „ca niște luminători în lume" (Fil. 2, 15)[377]. Îndumnezeirea arată voia lui Dumnezeu pentru om, iar dragostea reprezintă legătura dintre ele (Col. 3, 14)[378].

Pentru ca și conceptul de „dreptate a lui Dumnezeu" să poată fi acceptat într-un astfel de context, el trebuie identificat numai cu Hristos, căci numai El l-a descoperit pe deplin (Rm. 1, 17, 3, 21-26). Acest concept nu poate fi înlocuit în niciun fel cu concepțiile omenești despre dreptate (Rm. 10, 2-4, Fil. 3, 8). „Dreptatea lui Dumnezeu, precum a fost descoperită în Hristos, nu acționează conform unor norme obiective de conduită" (Rm. 3, 20, I Cor. 13, 1-14, 1, I Tim. 5, 8)[379]. Normele obiective nu aduc viață, căci, dacă ar fi fost așa, am fi fost mântuiți

[374] *Idem*, *Propatorikon Amartema*, p. 129.

[375] *Idem*, „Man and His True Life...", p. 63.

[376] *Ibidem*, p. 70.

[377] *Idem*, *Propatorikon Amartema*, p. 107.

[378] *Ibidem*, p. 107.

[379] *Idem*, „Original Sin According to St. Paul", p. 10.

prin Lege. Pe de altă parte, nu am fost mântuiți nici prin criteriul extra-biblic al dreptății omenești, care presupune pedepse și recompense în funcție de „moralitate". „Legea faptelor" nu are nimic de-a face cu dreptatea lui Dumnezeu (Rm. 10, 3, Fil. 3, 8). În relațiile existente între Dumnezeu, om și Satana, nu normele acționează, ci libertatea personală. Liber față de orice necesitate, Dumnezeu a instituit dreptatea dumnezeiască pentru toți cei care Îi urmează lui Hristos. „Dreptatea lui Dumnezeu" și „dragostea lui Dumnezeu" nu diferă una de cealaltă. După cum demonstrează Romanides, în anumite pasaje precum Romani 3, 21-26, expresia „dreptatea lui Dumnezeu" ar putea fi înlocuită ușor cu „dragostea lui Dumnezeu"[380].

Nimicirea Satanei și a urmașilor acestuia a început atunci când Cel de-al doilea ipostas al Treimii a binevoit să Se facă om prin Fecioara Maria[381]. Singurul mod prin care firea omului putea scăpa de moarte era printr-un nou tip de naștere. Dacă nașterea lui Hristos ar fi avut loc altfel, El ar fi fost sub stăpânirea păcatului[382]. Faptul că a fost „zămislit de la Duhul Sfânt" a declanșat procesul de eliberare de sub Satana, căci „unde este Duhul Domnului, acolo este libertate" (II Cor. 3, 17). Prin Întrupare, ipostasul lui Hristos dă energie părții omenești prin comuniunea cu cea dumnezeiască și invers, unindu-le pe ambele. Hristos este unit cu Tatăl și cu Duhul în dumnezeirea Sa, în timp ce, în omeni-

[380] *Ibidem*, p. 9.

[381] *Idem*, *Propatorikon Amartema*, p. 80.

[382] *Ibidem*, p. 83.

rea Sa, este unit cu Născătoarea de Dumnezeu și cu toți oamenii[383]. Prin intermediul ipostasului are loc întrepătrunderea (*perihoreza*) celor două firi, fiecăreia comunicându-i-se acele lucruri care țin de cealaltă[384]. Această întrepătrundere își are originea în natura dumnezeiască, căci ea pătrunde, însă nimic nu o pătrunde, „împărtășind trupului propriile sale desăvârșiri, în timp ce ea însăși rămâne impasibilă și nu participă la suferințele trupului"[385]. Astfel, Dumnezeul-Om a trăit atât experiența îndumnezeirii, cât și cea a morții.

Fiindcă tot omul a căzut, trup și suflet deopotrivă, împreună cu facultatea noetică, la fel și întreaga fire omenească are nevoie de „vindecare" prin îndumnezeire: „Căci El cu totul și-a asumat ceea ce sunt eu cu totul și S-a unit deplin cu mine pentru a-mi dărui mântuirea deplină, căci nu poate vindeca ceea ce nu și-a asumat"[386]. Citându-l pe Sfântul Ioan Damaschin, Romanides subliniază că, pentru Hristos, facultatea noetică servește drept „scaun" al dumnezeirii, cu care este unită în chip ipostatic. Cu alte cuvinte, ipostasul lui Hristos are atât suflet, cât și trup, împreună cu toate celelalte proprietăți și energii ale firii. Faptul că este om pe deplin înseamnă că are voință și energie atât omenești, cât și dumnezeiești. Ascultarea lui

[383] *Idem*, „Christological Teaching...", pp. 263-264.

[384] *Ibidem*, p. 265.

[385] *Ibidem*, pp. 266-267. Citatul este din Sfântul Ioan Damaschin, *De fide orthodoxa*, PG 94, 1008B.

[386] *Ibidem*, p. 266. Citatul este din Sfântul Ioan Damaschin, *op. cit.*, PG 94, 1005B.

Hristos față de Dumnezeu Tatăl prin voința teandrică aduce în același timp nimicirea Satanei și mântuirea noastră[387]. Însă nu doar moartea lui Hristos ne-a adus mântuirea, ci și întreaga Sa viață. Din moment ce firea omenească, așa cum a fost creată de Dumnezeu, nu poate fi niciodată păcătoasă, alegerea păcatului a aparținut întotdeauna ipostasului, fiind, deci, o alegere personală. Acest conflict de scopuri a lipsit din viața Dumnezeului întrupat; doar libertatea omului firesc a fost prezentă în ea, libertatea față de toate influențele demonice. Doar participarea la viața dumnezeiască s-a manifestat.

În mod inevitabil, desăvârșirea lui Hristos a purtat cu sine absența acelor patimi ireproșabile prin care Satana îl atrage în chip deosebit pe om. Deși Hristos nu a fost niciodată stăpânit de Satana sau de păcat, El tot s-a supus pe Sine durerii și suferinței în mod conștient[388]. Asumându-și de bunăvoie patimile ireproșabile, El S-a identificat complet cu efectele stricăciunii omenirii. Realitatea firii omenești a lui Hristos a fost demonstrată prin atacurile pornite de Satana împotriva Lui[389]. La fel ca în cazul lui Adam, atacul asupra lui Hristos a început din exterior[390]. Acest lucru este demonstrat în chip deosebit de faptul că a postit patruzeci de zile înainte[391]. Participarea lui Hristos la

[387] *Ibidem*, p. 255.

[388] *Idem*, *Propatorikon Amartema*, p. 83.

[389] *Idem*, „Christological Teaching...", p. 253.

[390] *Ibidem*, p. 247.

[391] *Ibidem*, p. 251.

patimile ireproșabile le transformă în „izvorul mântuirii noastre și mijloacele prin care noi înșine îl biruim pe diavol și trecem prin etapele curățirii și iluminării în drum către îndumnezeire”[392]. Romanides ne prezintă subiectul succint, dar frumos:

> Pe de-o parte, aceste patimi sunt o urmare a căderii, însă, în același timp, ele devin slava Crucii. Astfel, în mod paradoxal, diavolul e nimicit prin acele patimi prin care el însuși încearcă să-i nimicească pe oameni[393].

Între Dumnezeu și Satana nu poate exista compromis, iar cei care nu văd lupta dintre Dumnezeu și Satana drept motivul care a dus la Nașterea lui Hristos nu se află în adevăr. Romanides respinge atitudinea celor care cred că Hristos a venit „pentru a[-i] învăța [pe oameni] concepte abstracte despre o lume transcendentală și despre o iubire sentimentală”[394]. Hristos a venit să arunce foc pe pământ (Lc. 12, 49) și „să strice lucrurile diavolului” (I In. 3, 8)[395]. Când Hristos a scos demoni, El a arătat care este adevăratul leac pentru omul căzut[396]. Numai neutralizarea Satanei pune capăt bolnăviciunii omului.

Victoria ultimă a omului asupra Satanei vine prin învierea lui Hristos. Pentru a arăta aceasta, Romanides îl citează pe Sfântul Chiril al Alexandriei: „Dumnezeu S-a făcut trup pentru a trece prin moartea trupească,

[392] *Ibidem*, p. 251.

[393] *Ibidem*, p. 251.

[394] *Idem*, *Propatorikon Amartema*, p. 76.

[395] *Ibidem*, pp. 76, 59.

[396] *Ibidem*, p. 75.

cucerind, astfel, toate stăpâniile și puterile și nimicindu-l pe cel care avea stăpânire asupra puterii morții"[397]. Precum în cazul lui Adam și al Evei, firea umană a lui Hristos dinainte de Înviere nu era nici incoruptibilă, nici nu se afla sub stăpânirea morții. Aceasta explică de ce este numit al doilea Adam – căci a trăit în aceleași condiții în care a trăit primul[398]. Hristos a murit după trup, iar nu după ipostas sau după firea Sa necreată[399]. Prin urmare, El a experiat stricăciunea morții prin despărțirea sufletului de trup, însă nici sufletul, nici trupul lui Hristos nu au fost supuse disipării, căci cea de-a doua Persoană a Treimii a rămas unită cu ambele din punctul de vedere al ipostasului și al firii. De asemenea, întrucât Hristos a murit de bunăvoie și fără constrângere, moartea nu a avut nicio stăpânire asupra Lui[400]. Însă nu dumnezeirea lui Hristos *in abstracto* a fost cea care a nimicit stăpânirea Satanei și a înviat sufletele celor drepți și a celor pocăiți, ci dumnezeirea și slava trupului lui Hristos, care l-au lovit pe Satana asemeni unui fulger[401]. Prin urmare, trupul lui Hristos nu este doar materie, ci este materie dătătoare de viață[402], iar prin acest trup dătător de viață îi ține Hristos pe toți cei care cred în El.

---

[397] *Idem*, p. 94; Sfântul Chiril al Alexandriei, *In epistolam ad Romanos*, PG 94, 7810.

[398] *Ibidem*, p. 83.

[399] *Idem*, „Christological Teaching...", p. 269.

[400] *Ibidem*, p. 250.

[401] *Ibidem*, p. 255.

[402] *Idem*, *Propatorikon Amartema*, p. 56.

Trupul lui Hristos

Datorită Întrupării, dar mai ales a Învierii, firea omenească a lui Hristos a devenit izvorul tuturor energiilor care curăță, ilumineză și îndumnezeiesc. Cei care au fost botezați întru moartea și Învierea lui Hristos au început să facă parte din trupul Său extins, Biserica, pe care porțile morții nu o pot birui[403]. Biserica poate fi descrisă drept trupul lui Hristos, deoarece membrii ei mor încontinuu față de trupul păcatului încă de la Botez. Mântuirea vine prin unirea omului cu Dumnezeu în trupul lui Hristos, „unde diavolul este distrus în chip real și ontologic printr-o viață a dragostei"[404]. Romanides respinge complet orice idee conform căreia fiecare creștin are o relație proprie, individuală cu Dumnezeu[405]. O asemenea opinie ar trebui considerată la fel de eronată precum mântuirea doar prin credință sau doar prin fapte bune. Dragostea smerită reprezintă singurul mijloc de mântuire, iar dragostea nu se dobândește în izolare[406]. În afara Bisericii nu există mântuire, deoarece Satana continuă să stăpânească lumea prin urmările morții și ale stricăciunii[407].

Desăvârșirea dragostei în Hristos învinge orice frică, iar principala sursă a acesteia este puterea morții: „iar cel ce va răbda până în sfârșit, acela se va mântui" (Mt.

[403] *Idem*, „Original Sin According to St. Paul", pp. 25, 19.

[404] *Ibidem*, p. 25.

[405] *Idem*, *Propatorikon Amartema*, pp. 108-110.

[406] *Ibidem*, p. 116.

[407] *Idem*, „Original Sin According to St. Paul", p. 25.

10, 22, Mt. 24, 13, Mc. 13, 13)[408]. Cei care participă la viața dumnezeiască prin comuniunea cu Duhul Sfânt nu au nicio teamă (Mt. 10, 19-20)[409]. „Cel ce se teme de moarte este rob [...] Cel ce nu se teme de moarte este afară de tirania diavolului"[410]. Biserica ne îndeamnă chiar „să-i râdem morții"[411]. O astfel de atitudine explică de ce martiriul a fost asociat întotdeauna cu îndumnezeirea (Fap. 7, 55-58)[412]. Aceasta nu ar trebui reprezentată drept „produsul freneziei eshatologice și a entuziasmului, ci mai degrabă ca o formă de a recunoaște limpede cine este diavolul (II Cor. 2, 11)"[413].

Satana nu va fi nimicit niciodată de o idee abstractă de dragoste. El poate fi înfrânt doar prin dragostea oamenilor adevărați care trăiesc împreună viața în Hristos. Această viață comună de dragoste frățească aduce cu sine posibilitatea înfrângerii Satanei într-un anumit loc și la un anumit moment[414]. De partea aceasta a morții, viața obștească de curățire și iluminare în Biserica locală vădește alcătuirea trupului lui Hristos în credincioși prin Duhul Sfânt (I In. 3, 23-24)[415]. Este de la

[408] *Idem*, *Propatorikon Amartema*, pp. 112-113.

[409] *Ibidem*, p. 113.

[410] *Ibidem*, p. 169. Citatul este din Sfântul Ioan Gură de Aur, *Comentariile sau explicarea Epistolei către Evrei*, trad. Theodosie Athanasiu, Tipografia cărților bisericești, București, 1923, pp. 92-93.

[411] *Ibidem*, p. 169.

[412] *Idem*, „Original Sin According to St. Paul", p. 23.

[413] *Ibidem*, p. 24.

[414] *Idem*, „The Ecclesiology of St. Ignatius of Antioch", *The Greek Orthodox Theological Review*, 7 (1961-1962), pp. 65-66.

[415] *Ibidem*, pp. 64-65.

sine înțeles că această viață a dragostei de obște provine din împărtășirea aceleiași credințe în Hristos. Credința „tuturor" (*kath' holous*) stă la baza Bisericii universale[416]: „Când vă adunați des, sunt nimicite puterile satanei, iar prin unirea credinței voastre se risipește prăpădul lui"[417].

Deși participarea la taine întărește viața Bisericii pentru războiul cel nevăzut, Romanides avertizează că primirea acestora nu poate fi considerată drept o garanție magică a participării la viața dumnezeiască[418]. Botezul marchează doar începutul morții împreună cu Hristos, căci, mai apoi, cei în Hristos trebuie să moară încontinuu față de lume; iar devenind în cele din urmă membri ai trupului lui Hristos, să poată ajunge desăvârșiți precum Dumnezeu desăvârșit este[419]: „Iar cei ce sunt ai lui Hristos Iisus și-au răstignit trupul împreună cu patimile și cu poftele" (Gal. 5, 24). Rugăciunile de exorcizare arată nevoia de prudență a Bisericii față de cei care s-ar putea să nu se fi eliberat întru totul de motivele eronate inspirate de Satana[420]. În loc să fie o formă de iertare a vinovăției moștenite în urma păcatului strămoșesc, Botezul ar trebui să marcheze adevăratul început al eliberării de sub puterea Satanei[421]. Până și curățirea apei baptismale de toate puterile demonice prin harul sfințitor arată că omul și creația sunt menite

[416] *Ibidem*, p. 66, n. 15.

[417] *Ibidem*, p. 63. Citatul este din Sfântul Ignatie Teoforul, *op. cit.*, p.161.

[418] *Ibidem*, p. 58.

[419] *Idem*, „Original Sin According to St. Paul", p. 19.

[420] *Idem*, „Man and His True Life...", pp. 72-73.

[421] *Ibidem*, p. 71.

să se mântuiască împreună[422]. Totuși, nimic din toate acestea nu garantează imposibilitatea omului de a deveni din nou rob față de Satana și de a se înstrăina de Trupul lui Hristos[423].

Participarea la taina pascală a Botezului și a Euharistiei presupune o comuniune în viața de dragoste smerită a Bisericii[424]. Rugăciunea, postul și faptele bune care însoțesc participarea la taine nu sunt „lucrări" menite să Îi facă pe plac lui Dumnezeu, ci „mijloace eficiente de a ne menține trezvia împotriva atacurilor Satanei și exerciții duhovnicești de dragoste smerită, care este un dar al harului conlucrător nemeritat"[425]. În concepția lui Romanides, nestricăciunea omului dinăuntru, susținută prin participarea la taine, este Învierea cea dintâi, împărățirea împreună cu Hristos timp de o mie de ani (Apoc. 20, 4-6)[426]. Această primă Înviere nu include trupul, dar cuprinde trupul tainic al lui Hristos de ambele părți ale morții[427]. După cum Hristos a înviat din morți sufletele drepților, tot așa și sufletele credincioșilor se pot învești prin energia dătătoare de viață a nemuririi prin taine[428].

Numai comuniunea cu trupul înviat și de viață dătător al lui Hristos, pătruns de energia dumnezeiască, oferă [oamenilor] posibilitatea de a ajunge la viața sme-

[422] *Ibidem*, p. 74.

[423] *Ibidem*, p. 74.

[424] *Ibidem*, p. 72.

[425] *Idem*, „The Ecclesiology of St. Ignatius...", p. 74.

[426] *Idem*, *Propatorikon Amartema*, p. 136.

[427] *Idem*, „Man and His True Life...", p. 68.

[428] *Idem*, *Propatorikon Amartema*, p. 174.

rită de luptă împotriva Satanei și a morții[429]. Romanides afirmă ferm: „Orice om care nu aude înlăuntrul său chemarea Duhului către adunarea euharistică pentru a participa la viața de obște a dragostei se află în mod evident sub stăpânirea diavolului"[430]. Antropologia teocentrică a vieții Bisericii în taine presupune nu doar hristocentrismul, ci și „*sarko*-centrismul". „Numai trupul și sângele Dumnezeului-Om înviat reprezintă izvorul vieții și al învierii pentru toții oamenii din toate veacurile"[431]. Trupul lui Hristos este izvorul vieții pentru că este trupul lui Dumnezeu, iar nemurirea nu poate fi despărțită de dragostea lui Dumnezeu[432]. Primind trupul și sângele lui Hristos în Euharistie, cei vrednici primesc harul raportat la starea lor duhovnicească: „Trupul și sângele acționează într-un mod curățitor înlăuntrul celor aflați pe calea curățirii, într-un mod iluminator înlăuntrul celor aflați pe calea iluminării și într-un mod îndumnezeitor înlăuntrul celor aflați pe calea îndumnezeirii"[433].

Romanides observă că, în Biserică, nu există niciun criteriu metafizic pentru a distinge între oamenii buni și cei răi[434]. Singura distincție care poate fi făcută este între cei care au ajuns și cei care nu au ajuns la

[429] *Idem*, „The Ecclesiology of St. Ignatius...", p. 55.

[430] *Idem*, „Original Sin According to St. Paul", p. 24.

[431] *Idem*, „The Ecclesiology of St. Ignatius...", p. 62.

[432] *Ibidem*, p. 60.

[433] Ambrosios Giakalis, *op. cit.*, p. 125.

[434] Ioannis Sava Romanides, *Franks, Romans, Feudalism and Doctrine...*, p. 50.

îndumnezeire. Dintre aceștia din urmă, cei aflați în stadiul iluminării sunt pe cale să se vindece, în timp ce cei aflați în stadiul curățirii și-au identificat boala și caută vindecare pentru ea[435]. Din acest motiv, icoana lui Hristos, Doctorul suprem, este pusă înaintea membrilor Trupului Lui ca un ajutor pentru a ajunge la amintirea necontenită a lui Dumnezeu[436]. În mod similar, icoanele „prietenilor lui Dumnezeu" sau ale sfinților care au ajuns la îndumnezeire vin ca o mărturie suplimentară pentru posibilitatea îndumnezeirii. O altă mărturie constă în moaștele lor, care nu dau niciun semn de putrejune[437]. În acest fel, sfinții își demonstrează asemănarea cu trupul nestricăcios al lui Hristos, deși sufletele lor se odihnesc cu drepții de partea cealaltă a morții până la cea de-a doua Înviere, când toate trupurile și sufletele se vor reuni[438].

Dorința Sfântului Apostol Pavel de a se despărți de trup și de a fi împreună cu Hristos (Fil. 1, 23) nu ar avea prea mult sens dacă nu ar însemna că cei care sunt părtași la Învierea lui Hristos de cealaltă parte a morții sunt, de fapt, vii în Hristos[439]. Conform lui Romanides, dacă lucrurile nu ar fi așa, „trupul viu al lui Hristos ar fi limitat întotdeauna la cei care trăiesc de partea aceasta a morții, iar porțile iadului (ale

[435] *Idem*, „Justice and Peace...", p. 248.

[436] Ambrosios Giakalis, *op. cit.*, p. 82.

[437] Ioannis Sava Romanides, *Franks, Romans, Feudalism and Doctrine...*, p. 50.

[438] *Idem*, „Christological Teaching...", p. 250.

[439] *Idem*, „Man and His True Life...", p. 69.

morții) ar birui în continuare Biserica"[440]. Din păcate, Noul Testament nu dă niciun termen precis pentru a defini ce este viu sau cum este cineva viu în Hristos de cealaltă parte a morții. Analizând *lex orandi* pentru a găsi indicii, Romanides conchide că termenul *psyche* îi desemnează, în general, pe cei care trăiesc în Hristos dincolo de moarte[441]. Acest termen, însă, nu ar trebui reprezentat pentru a desemna un „suflet nemuritor", ci mai degrabă un suflet sortit nemuririi la reîntâlnirea cu trupul odată cu a doua Înviere.

Cea de-a doua Înviere va avea loc la sfârșitul domniei sacramentale a lui Hristos în trupul și cu trupul Său de ambele părți ale morții. Întâi de toate, aceasta va pune capăt înșelăciunilor Satanei. În al doilea rând, cei care nu au participat la prima Înviere vor fi înviați pentru judecata dumnezeiască[442]. Ce va presupune această judecată? Romanides afirmă că „la Judecata de Apoi, toți oamenii, fie că s-au aflat sub lege fie că nu, vor fi judecați de Hristos conform Evangheliei propovăduite de Sfântul Apostol Pavel (Rm. 2, 16)"[443]. Măsura în care fiecare om a dobândit dragostea smerită din Evanghelie va determina soarta sa. Desigur, nu judecata lui Dumnezeu va fi, de fapt, asupra oamenilor, ci propria lor judecată, prin alegerea lor de a spori sau nu în dobândirea dragostei smerite[444]. Mânia lui Dumnezeu

[440] *Ibidem*, p. 69.

[441] *Ibidem*, p. 69.

[442] *Ibidem*, p. 68.

[443] *Idem*, „Original Sin According to St. Paul", p. 11.

[444] *Idem*, „Critical Examination...", p. 433.

nu are nimic de-a face cu pedeapsa de la Dumnezeu, însă ea se descoperă celor care au devenit (prin propria lor alegere) robi ai Satanei (Rm. 1, 18)[445].

În concepția eshatologică ce vine în completarea antropologiei sale teocentrice, Romanides ajunge la o concluzie care i-ar putea șoca pe mulți: „Din perspectiva lui Dumnezeu, nu există nicio diferență între cei care se osândesc pe vecie și cei care se îndumnezeiesc pe vecie, căci Dumnezeu îi iubește pe toți la fel de mult"[446]. În aceeași măsură, nu există nicio diferență între iad și rai, căci, la judecată, toți oamenii Îl vor vedea pe Dumnezeu. Pentru cei care nu vor fi pregătiți să fie părtași la această realitate, va fi cu adevărat iad, pentru că „vor ajunge la cunoașterea Adevărului prin vederea slavei necreate a lui Dumnezeu, însă, pentru ei, Dumnezeu va fi foc mistuitor, focul veșnic al iadului (Lc. 16, 19-31)"[447]. Pe de altă parte, cei care s-au pregătit prin primirea slavei lui Dumnezeu vor avea parte de recompensa lor cerească și veșnică. Această slăvire a trupului și a sufletului la a doua Înviere nu trebuie confundată cu viziunea beatifică promovată de scolastici. Pentru Romanides, aceasta din urmă presupune „împietrirea voinței și a energiei"[448]. În schimb, chiar și după a doua Înviere, îndumnezeirea presupune o sporire continuă în desăvârșire:

[445] *Idem*, „Original Sin According to Paul", pp. 10-11.

[446] *Idem*, „Critical Examination...", p. 433.

[447] *Idem*, „Highlights in the Debate...", p. 182.

[448] *Ibidem*, p. 169. Această neschimbare se aseamănă curățirii de care cei care nu au dobândit iluminarea vor avea parte după cea de-a doua Înviere. Fiindcă nu există niciun fel de conlucrare din partea lor, nu poate exista nici progres dincolo de această stare.

> Unii văd destinul omului ca pe o supunere robească a voinței omenești [...] Destinul nostru omenesc poate fi rezumat în devenirea noastră ca frați și împreună-lucrători cu Hristos, caz în care se depășește starea duhovnicească de ascultare. Această stare nu este una de neascultare, ci de *theosis* („îndumnezeire"), și depășește o lege care este temporară prin natura sa. Astfel, voința omului a fost făcută pentru a fi și pentru a deveni prin fire și prin har diferită față de voința lui Dumnezeu, însă fără a arăta neascultare față de aceasta. În stadiile cele mai înalte ale îndumnezeirii, nu mai există posibilitatea de a face alegeri morale greșite; aceasta nu din pricina supunerii față de forme imuabile [precum în cazul viziunii beatifice], ci pentru că dragostea egoistă a fost înlocuită de dragostea care nu caută ale sale și, prin urmare, nu mai are nevoie de lege[449].

Așa va fi în vecii vecilor.

[449] *Greek Orthodox Theological Review* XIII, 2 (1968), pp. 210-211.

IV.
Unitatea Vechiului și a Noului Testament

Manifestată cel mai clar prin îndumnezeire, antropologia teocentrică nu așteaptă venirea unui veac viitor, ci se descoperă încontinuu atât în Scriptură, cât și în viețile sfinților. Romanides insistă că, în ciuda caracterului limitat al participării proorocilor și a apostolilor la slava lui Dumnezeu, aceștia au avut, totuși, experiența vieții dumnezeiești înainte de a pleca din această viață, la fel cum s-a întâmplat cu prietenii lui Dumnezeu din toate veacurile[450]. Numai facultățile lor stricăcioase și pieritoare i-au împiedicat să aibă parte de o participare mai intensă și mai îndelungată la viața dumnezeiască. Versetele Ioan 2, 11 și 12, 41 arată că, pentru scriitorii Noului Testament, slava (*doxa*) lui Hristos este sinonimă cu slava lui Dumnezeu (*shekinah*) văzută de proorocii din Vechiul Testament[451]. Cea de-a doua Persoană a Treimii a fost cea care a arătat proorocilor slava necreată a lui Dumnezeu înainte de a Se întrupa. Nici scriitorii biblici, nici comentatorii care i-au tâlcuit ulterior nu au avut vreo dificultate în

[450] *Idem*, „Highlights in the Debate...", p. 181.

[451] *Idem*, „H. A. Wolfson's Philosophy...", p. 58.

a sesiza realitatea acestor teofanii din Vechiul și din Noul Testament.

Fiindcă energia lui Dumnezeu curățește, iluminează și îndumnezeiește în toate veacurile, această energie strălucește în drepții din Vechiul și din Noul Testament deopotrivă[452]. Aceia care au fost preaslăviți în Hristos fie înainte, fie după Întrupare, pe toate le judecă, însă pe ei nu îi judecă nimeni. Având „gândul lui Hristos" (I Cor. 2, 15-16), proorocii, apostolii și sfinții nu mai trăiesc ei înșiși, căci s-au răstignit față de lume și Hristos trăiește în ei (Gal. 2, 18-20)[453]. Atunci când regimul terapeutic al curățirii, iluminării și îndumnezeirii trece neobservat, unitatea Vechiului și a Noului Testament se pierde, precum se pierde și eshatologia pe care o împărtășesc[454]. Astfel, acea tradiție care atribuie Vechiului Testament legea, iar Noului Testament harul nu are nicio întemeiere în Tradiția ortodoxă. Legea Duhului vieții în Hristos face posibilă împlinirea Torei[455]. Harul lucrează în întreaga Scriptură, singura diferență [între Vechiul și Noul Testament din acest punct de vedere] fiind că moartea și Învierea lui Hristos au făcut din el un dar permanent, pe care cei drepți și cei care se pocăiesc nu îl pierd odată cu moartea trupească[456]. Așadar, nu ar trebui să ne surprindă că, în Biserica primară, Vechiul și Noul Testament nu au

[452] *Idem*, *Dogmatic and Symbolic Theology...*, p. 18.

[453] *Idem*, „Jesus Christ, the Life of the World", p. 266.

[454] *Idem*, „Introduction to Roman Theology...", p. 31.

[455] *Idem*, „Jesus Christ, the Life of the World", p. 261.

[456] *Idem*, „Notes II", p. 249.

fost separate unul de celălalt, ambele fiind folosite în scopul instruirii catehetice[457].

Pentru Romanides, Scriptura este centrată în jurul revelării Slavei lui Dumnezeu și servește drept îndreptar către dobândirea îndumnezeirii; însă cuvintele și conceptele din Scriptură nu reprezintă însăși revelația, iar dreapta lor tâlcuire ar trebui lăsată doar în seama celor îndumnezeiți. Singurul criteriu hermeneutic al Scripturii rămâne Tradiția hermeneutică a îndumnezeirii, care este dincolo de cuvinte și de concepte[458]. Dacă o persoană nu a avut experiența slavei lui Dumnezeu, singurul tip de cunoaștere pe care o poate avea este cuprinsă în mărturia proorocilor, a apostolilor și a sfinților[459]. Pierderea contactului cu regimul terapeutic al curățirii, iluminării și îndumnezeirii nu doar că separă cele două legăminte, ci și creează în mod inevitabil nevoia unui înlocuitor pentru îndumnezeire. După cum s-a menționat deja, dezvoltarea *analogia fidei* prin atitudinile biblice ale lui Augustin tocmai asta a făcut, ridicând cuvintele și conceptele din Scriptură la rang de revelație. O asemenea confuzie a slăbit în mod inevitabil caracterul necreat al revelației și a servit drept temelie nu doar pentru dezvoltarea harului creat în cadrul metodologiei dialectice a scolasticii, ci și pentru practica recentă a exegezei biblice în creștinismul apusean contemporan și chiar și în Biserica Ortodoxă. În concepția lui Romanides, numai înlăturarea acestora și înlocuirea lor cu regimul

[457] *Idem*, *Franks, Romans, Feudalism and Doctrine...*, pp. 40-41.

[458] *Idem*, *Dogmatic and Symbolic Theology...*, p. 124.

[459] *Idem*, „H. A. Wolfson's Philosophy...", p. 66.

terapeutic al curățirii, iluminării și îndumnezeirii poate aduce o înnoire a conștientizării unității dintre Vechiul și Noul Testament, dar și o reintegrare a Tradiției creștine atât în Răsărit, cât și în Apus[460].

Revelație, Scriptură, exegeză

> Vechiul Testament stă la temelia Noului Testament în mai multe privințe; cea mai importantă dintre acestea constă în faptul că Dumnezeu Însuși a descoperit proorocilor slava Sa necreată. Prin urmare, în vederea proorocilor, deosebirea completă între lucrările Făcătorului și lucrările făpturii nu este o intuire a esențelor veșnice la nivel intelectual. Ea este o necunoaștere care depășește cunoașterea, fiindcă nu se preocupă de adevărul științific sau filosofic, ci de cunoașterea Dumnezeului Celui viu, care depășește toate categoriile rațiunii[461].

Prin aceste cuvinte, Romanides dă tonul concepției sale asupra revelației, pe care o prezintă ca o critică adusă perspectivei lui Augustin, care a ajuns să predomine în creștinismul apusean. Pentru Augustin, existau, practic, trei moduri de revelație:

1) Cea mai elementară formă, care se manifestă prin făpturile pe care Dumnezeu le aduce la viață și le face să apară înaintea proorocilor și apostolilor (*De Trinitate*, II, III). Făpturile sunt simboluri vizuale și auditive care ajung la nivelul intelectului, iar apoi trec în inexistență.

[460] *Idem*, „Jesus Christ, the Life of the World", p. 242.

[461] *Idem*, „H. A. Wolfson's Philosophy...", p. 63.

2) O formă mai înaltă, care are loc atunci când proorocii și apostolii primesc direct în minte o idee sau un concept pe care Dumnezeu le vrea revelate (*De Trinitate*, VI).

3) În cele din urmă, există și posibilitatea unei vederi a ființei dumnezeiești atunci când sufletul își depășește toate limitările de ordin fizic și senzorial. Un astfel de extaz poate fi identificat cu revelația; în timpul acestei experiențe, intelectului i se redau idei și concepte referitoare la Dumnezeu (*De Trinitate*, IX)[462].

Explicațiile de acest fel au redus în mod inevitabil revelația la un set de simboluri vizuale și verbale, mutând accentul dinspre participarea la Dumnezeu către o înțelegere prin credință și har a semnificației acestor simboluri (*fides quaerens intellectum*)[463]. Romanides reiterează că eșecul lui Augustin de a face distincția între ființa dumnezeiască și energia divină transmisă prietenilor lui Dumnezeu duce în mod inevitabil la echivalarea Scripturii (și a simbolurilor sale verbale și vizuale) cu revelația și la folosirea sa într-un mod adeseori straniu[464]. Anumite cuvinte folosite în Scriptură pentru a reda revelația lui Dumnezeu au ajuns să fie citite literal, într-un mod nepotrivit în raport cu Dumnezeu. Realitatea necreată a slavei lui Dumnezeu, simbolizată prin cuvinte precum „Împărăție" (Schimbarea la Față a Domnului), „nor" (pe Sinai sau pe Tabor), „porumbel"

[462] *Idem*, „Critical Examination...", p. 415.

[463] *Ibidem*, p. 416.

[464] *Idem*, *Franks, Romans, Feudalism and Doctrine...*, p. 92.

(Botezul Domnului) și „limbi de foc" (Cincizecimea) – toate au fost transformate în realități create obiective[465]. Întrucât curățirea, iluminarea și îndumnezeirea, văzute prin prisma Tradiției, lipseau din teologia și din experiența lui Augustin (care a rămas mai degrabă neoplatonic), o asemenea deviere devine cu atât mai explicabilă pentru Romanides: „Tâlcuirea corectă a Scripturii aparține acelora care au avut aceeași experiență soteriologică precum cei care au scris Scriptura"[466].

Este nevoie să facem o distincție clară între revelarea Adevărului neconceptual celor preaslăviți în Hristos și redarea acestei experiențe revelatoare prin cuvinte și concepte. Încă de la începuturile revelației, prietenii lui Dumnezeu au împărtășit aceeași experiență, însă nu neapărat și aceeași terminologie, căci credința biblică se bazează pe experiența proorocilor și a apostolilor că Dumnezeu rămâne, prin natura Sa, inaccesibil și incognoscibil. Spre deosebire de perspectiva lui Augustin asupra revelației, respectiv a insuflării, în care Dumnezeu pare să dicteze cuvinte celor fac obiectul revelației, Tradiția ortodoxă prezintă un scenariu cât se poate de diferit: „Dumnezeu își descoperă slava și voia necreate către prooroci și apostoli; aceștia, la rândul lor, și-au transpus propria experiență supra-rațională și supra-senzorială în limbajul stabilit de tradiția profetică, pentru a-și formula învățăturile pe măsura capacităților și a nevoilor duhovnicești ale oamenilor cărora li s-au adresat"[467].

[465] *Ibidem*, p. 92. *Cf. Augustin, De Trinitate IV.*

[466] *Idem*, „H. A. Wolfson's Philosophy...", p. 56.

[467] *Idem*, „Highlights in the Debate...", p. 177.

Fiindcă această insuflare nu este o stare continuă, s-ar putea ca nici măcar proorocul sau apostolul să nu o înțeleagă mereu întru totul și chiar să greșească[468]. Așadar, cuvintele și conceptele trebuie socotite ca fiind forme omenești de adaptare la nevoile comunicării, deoarece, în cele din urmă, „cunoașterea" lui Dumnezeu nu poate fi conceptuală[469]. Mai mult, caracterul revelat al Scripturii poate fi garantat numai prin comuniunea cu toți sfinții care au avut experiența îndumnezeirii[470].

Fixațiile fundamentaliste asupra cuvintelor Scripturii fuseseră deja condamnate în Răsărit în timpul confruntării cu Eunomie, însă au continuat să persiste ca un fenomen în creștinătatea apuseană. Din moment ce adevăratul „limbaj" al lui Dumnezeu este necreat, nici ideea unor limbi sfinte nu poate fi susținută[471]. Proorocii și apostolii au avut experiența lui Dumnezeu printr-un limbaj indescriptibil (I Cor. 2, 13)[472]. Cum rămâne, însă, cu cuvintele lui Hristos din Noul Testament? În concepția lui Romanides, „nici măcar aceste cuvinte nu sunt definiții necreate ale adevărurilor veșnice, ci sunt mijloace pedagogice care ne conduc înspre vederea puterii stăpânitoare a lui Dumnezeu, care este mai presus de toate conceptele și formele, însă care a fost arătată în firea omenească a Logosului"[473]. Conceptele și imaginile folosite de Hristos

[468] *Idem*, „Critical Examination...", p. 413.

[469] *Idem*, „Highlights in the Debate...", p. 177.

[470] *Idem*, *Franks, Romans, Feudalism and Doctrine...*, p. 94.

[471] *Idem*, *Dogmatic and Symbolic Theology...*, pp. 172-173.

[472] *Ibidem*, pp. 180, 217.

[473] *Idem*, „Highlights in the Debate...", p. 178.

se aseamănă cu cele folosite de prooroci și de apostoli, dând învățătură celor aflați în stadiile curățirii, respectiv iluminării. Cei care încă nu s-au curățit aud prin parabole învățăturile lui Hristos despre Împărăția lui Dumnezeu pentru „a vedea, căci ei încă nu văd, și a auzi, căci încă nu pot înțelege"[474]. Cuvintele Scripturii reprezintă doar o etapă pregătitoare în vederea primirii cuvintelor necreate ale lui Dumnezeu, care sunt cuvinte nerostite[475].

Deoarece principala concepție asupra revelației care a dominat atât creștinismul latin, cât și cel protestant încă din vremea lui Augustin rămâne cea a conceptelor înțelese printr-un „intelect plin de credință și de har", Scriptura a continuat să fie identificată cu revelația[476]. Acest lucru conferă în mod inevitabil Scripturii, care este „cuvântul lui Dumnezeu", o autoritate mai mare decât cea a proorocilor, a apostolilor și a sfinților[477]. Conform lui Romanides, o asemenea atitudine face din Scriptură un eveniment unic și irepetabil care ar părea să excludă posibilitatea oricărei alte experiențe ulterioare a revelației[478]. De asemenea, în lipsa contextului hermeneutic al îndumnezeirii, speculațiile asupra sensului revelației devin, la rândul lor, inevitabile. Într-adevăr, se poate crea o tradiție a tâlcuirii, însă ce anume i-ar putea garanta infailibilitatea[479]? Romanides

[474] *Idem*, „Critical Examination...", pp. 421-422.

[475] *Ibidem*, p. 423.

[476] *Ibidem*, p. 416.

[477] *Ibidem*, p. 419.

[478] *Ibidem*, p. 420.

[479] *Ibidem*, p. 419.

subliniază constant că numai Cincizecimea este criteriul ultim, căci ea rămâne forma supremă a îndumnezeirii[480]. Intrarea întru Adevăr prin Duhul Adevărului (In. 16, 13) a devenit o experiență continuă pentru orice sfânt care a văzut slava necreată a lui Dumnezeu în Hristos încă de la Cincizecimea istorică[481]. Din acest motiv, Cincizecimea este cea mai înaltă formă de revelație, iar nu Scriptura. În Tradiția ortodoxă nu se afirmă că teologia este conformă cu Scriptura, ci „conformă cu Sfinții Părinți", adică cu toți oamenii îndumnezeiți care au avut experiența harului Cincizecimii[482].

În concepția lui Romanides, atât perspectiva augustiniană asupra revelației, cât și toate fixațiile ulterioare privind limbajul biblic sunt responsabile pentru fenomenul contemporan al exegezei biblice. Concepțiile fundamentaliste timpurii au fost testate și, în numeroase ocazii, chiar desființate de metodologia exegezei biblice, care a lăsat confuzie în urma sa[483]. Tehnicile precum compararea materialului biblic cu materialele extra-biblice și chiar iudeo-creștine ajută la a determina în ce măsură scriitorii biblici ar fi putut fi influențați de mediul în care au trăit, iar nu direct de Dumnezeu. Tradiția augustiniană a fost înlocuită în numeroase rânduri de o tradiție și mai nouă, în care „cercetătorul biblic protestant dă indicații, iar cercetătorii biblici latini le urmează". Mai mult, după cum observă cu

[480] *Idem*, *Franks, Romans, Feudalism and Doctrine...*, p. 74.

[481] *Idem*, „Jesus Christ, the Life of the World", p. 240.

[482] *Idem*, *Dogmatic and Symbolic Theology...*, p. 184.

[483] *Idem*, „Critical Examination...", p. 416.

ironie Romanides, chiar și anumiți cercetători biblici ortodocși le urmează, însă „mai mult prin miros decât prin vedere și prin înțelegere”[484]. Toate acestea sunt puse în practică sub forma unei presupuse „demitologizări” a Scripturii, însă, de fapt, după cum afirmă Romanides, perspectiva augustiniană asupra revelației era cea care trebuia cu adevărat să fie demitologizată[485].

Deși o parte din abordarea augustiniană a fost demontată de către exegeza biblică contemporană, elementul cel mai fundamentalist propus de această abordare a supraviețuit, în mod ironic, în calitate de temei al criticilor respective. Fixația asupra cuvintelor Scripturii a fost transformată într-o fixație asupra limbilor originale ale Scripturii, lucru demonstrat îndeosebi prin preferința pentru limba ebraică în dauna limbii grecești în Vechiul Testament[486]. În multe privințe, această preocupare pentru studierea critică a Scripturii în limbile sale originale i-a amintit lui Romanides de „erezia celor trei limbi” din Evul Mediu apusean, care susținea că adevăratele limbi ale teologiei pot fi doar cele de pe inscripția Crucii[487]; dar pentru că limbajul lui Dumnezeu este necreat, tâlcuirea Scripturii nu aparține lingviștilor, ci doar celor care au avut experiența îndumnezeirii[488]. Așadar, e de mirare că și comentatorii biblici au repetat câteva dintre erorile

[484] *Ibidem*, p. 420.

[485] *Idem*, *Franks, Romans, Feudalism and Doctrine...*, p. 92.

[486] *Idem*, *Dogmatic and Symbolic Theology...*, p. 172.

[487] *Ibidem*, pp. 172-173.

[488] *Ibidem*, pp. 174-175.

lui Augustin? În discuțiile lor nesfârșite despre sensul cuvântului *basileia* (Împărăție), acesta nu este identificat niciodată cu slava necreată a lui Dumnezeu sau cu harul Său necreat, fiind, în schimb, echivalat unei „împărății" create[489].

Fie că teologii biblici contemporani ar fi de acord sau nu, metodologiile lor nu se pot aplica dimensiunii supra-raționale a necreatului. În ceea ce-l privește pe Romanides, dacă exegetul biblic nu a văzut slava lui Dumnezeu, înseamnă că a ratat însuși obiectul studiului său[490]. Fiindcă le lipsește îndumnezeirea, o însușire aproape gnostică pătrunde în atitudinile comentatorilor biblici care atribuie teologii diferite autorilor Scripturii[491]. Acești comentatori nu reușesc să recunoască nici unitatea Noului Testament, nici unitatea dintre Vechiul și Noul Testament. Un exemplu extrem de concludent în acest sens este refuzul de a îngădui ca Vechiul Testament să fie tâlcuit trinitar[492]. Așadar, neavând experiența propriu-zisă a îndumnezeirii și distorsionând sensul acesteia în Scriptură, comentatorii biblici contemporani nu vor reuși să observe că Hristos împărtășește toate energiile și puterile cu Tatăl, atât înainte, cât și după Întrupare, după cum arată amănunțit Scriptura, cu toate că ea nu este însăși revelația[493]. Eșecul lor de a observa acest lucru a devenit extrem de pronunțat în

[489] *Idem*, *Franks, Romans, Feudalism and Doctrine...*, pp. 93-94.

[490] *Idem*, „H. A. Wolfson's Philosophy...", p. 56.

[491] *Idem*, *Dogmatic and Symbolic Theology...*, p. 8.

[492] *Idem*, „Christological Teaching...", p. 236.

[493] *Idem*, „Critical Examination...", pp. 429-430.

ceea ce privește Vechiul Testament din pricina tendinței lor de a-L identifica pe Hristos numai cu mesianitatea[494]. O asemenea abordare limitată a transformat în mod inevitabil Vechiul Testament într-un text relativ obscur, însă Romanides a încercat să corecteze această situație printr-o recapitulare cuprinzătoare a perspectivei Tradiționale, în care Hristos apare ca Domn al Slavei din Vechiul Testament.

Domnul Slavei

Pentru Tradiția ortodoxă, nu doar Logosul din Evanghelia după Ioan reprezintă temelia pentru Persoana biblică a lui Hristos, ci și Domnul Slavei din Vechiul Testament[495]. Cea de-a doua Persoană a Treimii este identificată nu doar ca Domnul Slavei, ci și ca Îngerul lui Dumnezeu, Înger de mare sfat, Domnul Savaot și Înțelepciunea lui Dumnezeu[496]. Atunci când Sfântul Grigorie Palama a întrebat în secolul al XIV-lea „Care dintre îngeri i-a spus lui Moise: Eu sunt Cel ce sunt [...] Dumnezeul lui Avraam, lui Isaac și lui Iacov, dacă nu chiar Fiul lui Dumnezeu?", el nu a făcut altceva decât să reitereze cea mai veche Tradiție creștină[497]. Faptul că această Tradiție nu s-a limitat doar la Răsărit reiese din scrierile Sfântului Iustin Martirul și Filosoful și ale lui

[494] *Idem*, *Franks, Romans, Feudalism and Doctrine...*, p. 92.

[495] *Idem*, „Christological Teaching...", p. 241.

[496] *Idem*, *Franks, Romans, Feudalism and Doctrine...*, p. 83.

[497] Idem, „Notes II", p. 249. Citatul este din Sfântul Vasile cel Mare, *Adversus Eunomium*, PG 29, 609B.

Tertulian[498]. Însă tot de timpuriu, ereticii L-au văzut pe Dumnezeul din Vechiul Testament ca fiind foarte diferit de Dumnezeul din Noul Testament. Gnosticii, alături de manihei, credeau că Dumnezeul din Vechiul Testament era un demiurg, un dumnezeu inferior, responsabil pentru facerea lumii[499]. În concepția gnostică, acest demiurg a fost cel care s-a arătat proorocilor, în timp ce revelația Dumnezeului Celui mai Înalt era rezervată doar pentru cei care au scăpat de povara trupului[500].

Identificarea Domnului Slavei cu Îngerul lui Dumnezeu apare în Epistola către Galateni, unde Pavel, un oaspete între aceștia, vorbește despre primirea sa „ca pe un înger al lui Dumnezeu, ca pe Hristos Iisus" (Gal. 4, 14). Pentru Romanides (și pentru Tradiția ortodoxă), o astfel de aluzie duce cu gândul la momentul când Avraam a primit Sfânta Treime (Fac. 18), arătând în mod clar că nu doar proorocii, ci toți prietenii lui Dumnezeu din Vechiul Testament au avut experiența îndumnezeirii[501]. Desigur, pentru Pavel, Hristos este Domnul Slavei. El a fost Cel care a sprijinit poporul lui Israel în pustie și tot El a fost și Cel răstignit. Dacă alții ar fi cunoscut aceasta, „n-ar fi răstignit pe Domnul slavei" (1 Cor. 2, 8)[502].

Dezbaterile privind identitatea Îngerului lui Dumnezeu au ajuns la apogeu odată cu controversa ariană

[498] *Ibidem*, p. 249, n. 100. *Idem*, *Dogmatic and Symbolic Theology...*, p. 195. Lucrările la care se face referire sunt: Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, *Dialogul cu iudeul Trifon* și Tertulian, *Împotriva lui Praxeas*.

[499] *Idem*, *Dogmatic and Symbolic Theology...*, p. 162.

[500] *Ibidem*, p. 232.

[501] *Idem*, „Jesus Christ, the Life of the World", p. 267.

[502] *Ibidem*, p. 267.

și cu cea eunomiană. Ar fi, însă, o greșeală să privim aceste dezbateri ca pe niște speculații asupra unei reprezentări „abstracte" a Celei de-a doua Persoane din Treime în fragmentele din Sfânta Scriptură. Ceea ce s-a discutat „a fost experiența duhovnicească a proorocilor și a apostolilor; mai precis, în ce măsură Logosul care li Se arată în slavă și care Se descoperă pe Sine ca fiind Chipul Arhetipului Tatălui este creat sau necreat"[503]. Pentru Romanides și pentru întreaga Tradiție ortodoxă, arătarea Logosului în slavă necreată proorocilor, apostolilor și sfinților este coerentă cu toate dogmele despre Treime și despre Hristos[504]. În schimb, arienii și eunomienii considerau că Îngerul lui Dumnezeu a fost prima făptură a voinței lui Dumnezeu. Însuși faptul că putea fi văzută de prooroci arăta că era creată, după cum gnosticii, la rândul lor, credeau că era demiurgul[505]. Împotrivindu-se doctrinei ariene a unui Înger creat, Sfântul Atanasie a susținut că termenul „înger" desemna uneori Logosul necreat, iar alteori un înger creat[506]. În mod asemănător, Sfântul Grigorie de Nyssa a subliniat că Moise s-a referit la „Cel ce este" ca la un „înger" pentru ca aceste cuvinte să nu fie confundate cu identitatea lui Dumnezeu Tatăl[507].

[503] *Ibidem*, p. 234.

[504] *Idem*, „Critical Examination...", p. 429.

[505] *Idem*, „Church Synods and Civilisation", p. 442.

[506] *Idem*, „Jesus Christ, the Life of the World", p. 234. Fragmentul la care se face referire este *Cuvântul al treilea împotriva arienilor*, XII.

[507] *Ibidem*, p. 236. Fragmentul la care se face referire este *Împotriva lui Eunomie* XI, 3.

Practic, Sfântul Atanasie a oferit soluția la această dezbatere prin accentuarea faptului că „prin Fiul se dăruiesc cele date. Și nimic nu este ceea ce n-ar lucra Tatăl prin Fiul”[508]. Printr-o asemenea observație s-au putut enumera toate energiile lui Dumnezeu menționate în Scriptură, comparându-le cu cele ale Îngerului-Logos-Fiu. Într-o asemenea comparație care ar deosebi „pe Dumnezeu de Dumnezeu și Lumina de Lumină”, energiile trebuiau să fie identice, nu doar asemănătoare. Dacă Fiul ar avea și El fiecare energie a Tatălui, înseamnă că Fiul trebuie să fie necreat[509]. Astfel, descoperirea Îngerului lui Dumnezeu, prin care Dumnezeu împărtășește „în Duh” viața dumnezeiască cu patriarhii și cu proorocii, demonstrează Treimea din Vechiul Testament[510]. Această Treime nu diferă cu nimic de Cea din Noul Testament, cu excepția faptului că Îngerul lui Dumnezeu încă nu Se întrupase.

Prin Întrupare, tot Îngerul-Logos-Fiu este Cel care Se naște din Fecioară. Numele care I s-au dat, precum Hristos sau Mesia, aparțin firii Sale omenești și sunt atribuite dumnezeirii Sale în virtutea principiului *communicatio idiomatum*[511]. Acest lucru este evidențiat prin faptul că s-a produs o anumită dezbinare în rândul evreilor cu privire la numirile lui Hristos. Astfel, deși unii evrei erau dispuși să Îl recunoască pe Hristos-Omul

[508] *Ibidem*, p. 234. Citatul este din Sfântul Atanasie cel Mare, *Cuvântul al treilea împotriva arienilor*, p. 337.

[509] *Ibidem*, pp. 237-238.

[510] *Idem*, *Dogmatic and Symbolic Theology...*, p. 198.

[511] *Ibidem*, p. 196.

ca Mesia, numai cei care au acceptat Tradiția proorocilor îndumnezeiți L-au primit ca Domn al Slavei. Din acest motiv, ucenicii Sfântului Ioan Botezătorul (inclusiv Andrei) au tras concluzia că Hristos nu era doar Mesia, ci și Fiul lui Dumnezeu[512]. După cum s-a menționat deja, exegeza biblică contemporană a fost influențată de o dihotomie hristologică asemănătoare, care a limitat în mare măsură rolul lui Hristos la mesianitate. Prin urmare, adevăratul Său rol și adevărata Sa identitate în Noul Testament trec în mare măsură neobservate[513].

Din cauza naturii simbolice și create atribuită de Augustin revelației, care a transformat-o în „har creat", vederea Domnului Slavei de către patriarhi și proroci nu are niciun loc în teologia Sa[514]. Mai mult, faptul că a respins arătările unui Logos creat în Vechiul Testament a fost un răspuns exagerat față de atitutidea ariană și eunomiană referitoare la Îngerul lui Dumnezeu (al cărei context istoric va fi analizat în capitolul următor)[515]. Absența Îngerului necreat al lui Dumnezeu din teologia lui Augustin a adus cu sine și absența Sa inevitabilă din tradiția teologică augustiniană. În mod ironic, teologia simbolică a lui Augustin s-a îndepărtat radical de teologia biblică simbolică Tradițională, prezentată în scrierile Sfântului Dionisie Areopagitul. Această teologie a numirilor dumnezeiești

[512] *Ibidem*, pp. 226, 228. Ținând seama de acest aspect, Romanides conchide că regimul terapeutic al Vechiului și al Noului Testament ar putea fi cheia dialogului ulterior dintre creștinism și iudaism.

[513] *Idem*, „Christological Teaching...", pp. 242-243.

[514] *Idem*, „Jesus Christ, the Life of the World", p. 237.

[515] *Idem*, „Church Synods and Civilisation", p. 443.

(Îngerul lui Dumnezeu fiind doar un exemplu de astfel de numire) redă simbolurile biblice ale lui Dumnezeu, însă acestea „nu sunt ceea ce au văzut cei L-au văzut pe Dumnezeu [adică un înger], ci mai degrabă conceptele și gama de imagini folosite de cei care au avut aceste vederi pentru a da formă acestei cunoașteri imediate a lui Dumnezeu, care transcende conceptele, imaginile și chiar cunoașterea și vederea"[516]. Pentru Augustin nu poate exista niciun fel de cunoaștere supra-rațională sau supra-conceptuală, căci un simbol revelat există doar pentru a reda concepte[517]. Aceasta face ca întreaga revelație să fie rațională (*credo ut intellegam*), iar în locul Dumnezeului din Scriptură, ni se prezintă Dumnezeul filosofilor, care poate fi văzut mai curând prin intermediul capacității intelectuale decât prin îndumnezeire.

Îndumnezeirea în Vechiul Testament

Faptul că proorocii nu au scris la fel de clar despre Sfânta Treime precum autorii Noului Testament nu ar trebui să ne determine să credem că nu au avut experiența Treimii[518]. Fiindcă au urmat același regim terapeutic al curățirii, iluminării și îndumnezeirii precum scriitorii Noului Testament și „urmașii lor apostolici", proorocii au avut și aceeași experiență. Chiar autorii Noului Testament își „privesc înapoi în istorie" pro-

[516] *Idem*, „Notes II", p. 253.

[517] *Ibidem*, p. 260.

[518] *Idem*, *Dogmatic and Symbolic Theology...*, p. 219.

pria îndumnezeire, identificând-o cu toți prietenii lui Dumnezeu din Vechiul Testament[519]. Hristos, Doctorul suprem, își desăvârșește doctorii duhovnicești atât în Vechiul, cât și în Noul Testament. Ceea ce stă la baza ambelor Testamente și se prezintă în ele este „o succesiune istorică de vindecări și desăvârșiri în Domnul Slavei, atât înainte, cât și după Întrupare"[520].

Conform lui Romanides, această experiență începe cel puțin cu Avraam, însă unii comentatori, pornind de la Epistola către Evrei (Ev. 7, 1-22), pun un accent și mai mare pe Melhisedec, regele Salemului[521]. În cartea Facerii (Fc. 14, 18-20), acesta este prezentat fără genealogie, în timp ce în Epistola către Evrei se spune că este „fără tată, fără mamă, fără spiță de neam, neavând nici început al zilelor, nici sfârșit al vieții, asemănat fiind Fiului lui Dumnezeu" (Ev. 7, 3). Conform Sfântului Maxim Mărturisitorul, Melhisedec a „suprimat" el însuși aceste însușiri, participând la viața necreată prin îndumnezeire[522]. Opt sute de ani mai târziu, în secolul al XIV-lea, Grigorie Palama a reiterat această perspectivă, afirmând că Melhisedec a devenit necreat prin harul îndumnezeitor[523].

---

[519] *Idem*, „Church Synods and Civilisation", p. 424.

[520] *Ibidem*, p. 424.

[521] A se vedea observațiile lui Panagiotis Chrestou, „Maximus the Confessor on the Infinity of Man", în C. von Schönborn (ed.), *Maximus Confessor: Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Freiburg, 1982, pp. 261-271.

[522] Fragmentul la care se face referire este din Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua* I o. 10, PG 91, 1140 CD.

[523] Ioannis Sava Romanides, „Notes II", p. 246. Observațiile sunt din „Third Letter to Akindynos", J. Meyendorff (ed.), *Theologia* 24 (1953), pp. 568-582.

Atât Melhisedec, cât și Avraam, au fost doar primii pe care îi cunoaștem din șirul lung de drepți din Vechiul Testament care au ajuns la iluminarea Crucii necreate și chiar la îndumnezeire.

Întreaga operă a lui Grigorie de Nyssa privind viața lui Moise dovedește această participare la taina Crucii, precum și îndumnezeirea în Vechiul Testament[524]. Viața lui Moise, mai mult decât a oricărei alte persoane dinainte de Hristos, reflectă regimul terapeutic al curățirii, iluminării și îndumnezeirii. Citând cuvintele lui Moise din Deuteronom 6, 7, Grigorie de Nyssa o identifică drept o chemare la amintirea necontenită a lui Dumnezeu: „[...] să ne amintim de Dumnezeu când ne culcăm, când ne sculăm, când călătorim, când facem orice altceva și, prin aducerea aminte de El, să ne formăm spre o viață curată"[525]. Curățirea lui Moise a adus nu doar iluminarea, ci și arătarea Domnului Slavei pe Muntele Sinai timp de patruzeci de zile. O arătare de o asemenea durată are loc rareori de partea aceasta a morții și se distinge ca fiind o „vedere continuă" (*idiarkes thea*), în raport cu stadiile mai puțin înaintate ale îndumnezeirii, în care apar doar o strălfulgerare (*ellamphsis*) sau o vedere de scurtă durată (*thea*) a slavei lui Dumnezeu[526]. De-a lungul acestor patruzeci de zile de îndumnezeire, faptul

[524] *Idem*, *Dogmatic and Symbolic Theology...*, p. 143.

[525] *Idem*, „Jesus Christ, the Life of the World", pp. 148-149. Citatul este din Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cuvântări teologice (Cinci cuvântări despre Dumnezeu)*, trad. Gheorghe Tilea, Herald, București, 2008, p. 30. Grigorie de Nyssa a scris, într-adevăr, despre viața lui Moise, însă citatul este, de fapt, din Grigorie de Nazianz.

[526] *Idem*, „Christological Teaching...", p. 245.

că Moise nu a simțit nici foame, nici sete, nici oboseală, nici frică, nici neliniște și nici somn arată alungarea patimilor ireproșabile (Ieș. 34, 28)[527].

Fiindcă devenise un adevărat „templu al lui Dumnezeu", efectele iluminării și ale îndumnezeirii au continuat să se vadă la Moise chiar și după întâlnirea sa cu Domnul Slavei de pe Muntele Sinai. Nevoia de a-și acoperi fața înaintea poporului lui Israel din pricina felului cum strălucea a arătat cât de intensă era în continuare iluminarea (Ieș. 34, 29-33)[528]. Această stare continuă de iluminare s-a reflectat în multe dintre celelalte activități întreprinse de Moise. Ceea ce surprinde în mod deosebit este cererea de a i se șterge numele din Cartea Vieții, pentru ca poporul să nu fie pedepsit pentru că s-a închinat idolilor (Ieș. 32, 30-33). Deoarece fusese iluminat de energia Crucii necreate, Moise a luat parte la dragostea smerită a lui Dumnezeu și a căutat mântuirea celorlalți fără a se gândi la sine[529].

Ca răspuns la îndumnezeirea lui Moise, Romanides observă că Tora are atât un caracter necreat, cât și unul creat. Pe Muntele Sinai, Moise văzuse Calea necreată (Tora), iar apoi a scris Tora creată ca un îndrumar către îndumnezeire. „Tora sau Legea lui Moise este o lege care îl ajută pe om să își pună în mișcare facultatea noetică prin aducerea acesteia la starea de iluminare, care este amin-

[527] *Ibidem*, pp. 250-251.

[528] *Idem*, *Franks, Romans, Feudalism and Doctrine...*, p. 50. Conform lui Grigorie Palama, *Triad* I, 3, 31, iluminarea lăuntrică a capacității noetice pătrunsese întreg trupul lui Moise. Cf. Ioannis Sava Romanides, „Notes II", p. 245.

[529] *Idem*, *Dogmatic and Symbolic Theology...*, p. 145.

tirea necontenită a lui Dumnezeu în inimă"[530]. Conform lui Romanides, Tora creată este înlocuită atunci când Tora necreată îl mistuie pe om prin „focul" îndumnezeirii[531]. Îndumnezeirea nu înlocuiește Legea, ci o împlinește.

Atât lumina (*phos*), cât și întunericul (*gnophos*) sunt asociate cu teofania Domnului Slavei pe Muntele Sinai[532]. De fapt, aceleași „însușiri" sunt atribuite și stâlpului de foc și norului care i-au condus pe israeliți. Aceste antonime prezintă încă o trăsătură a teologiei biblice simbolice. În îndumnezeire, Dumnezeu este numit atât lumină, cât și întuneric, pentru că ar fi incorect ca Dumnezeu să fie limitat doar la simbolul luminii. În comparația cu întunericul, aceasta nu înseamnă că Dumnezeu ar fi întuneric, ci că Dumnezeu nu este lumină, fiind dincolo de lumină[533]. Printr-o asemenea întrebuințare, caracterul apofatic al îndumnezeirii se păstrează, căci, chiar și atunci când este trăită la măsura cea mai înaltă cu putință, experiența rămâne atât o cunoaștere, cât și o necunoaștere. Totuși, după cum ne amintește Romanides, aceasta nu ar trebui să ne împiedice să observăm că între Domnul Slavei și Israel a existat o comuniune reală[534].

Pentateuhul a oferit generațiilor următoare posibilitatea de a deveni prieteni ai lui Dumnezeu. Desigur, Dumnezeu nu își arată niciodată slava la întâmplare,

[530] *Idem*, „Human Rights and the Orthodox Tradition", manuscris nepublicat și nedatat, p. 10.

[531] *Ibidem*, p. 10.

[532] *Idem*, *Dogmatic and Symbolic Theology...*, p. 135.

[533] *Ibidem*, pp. 76-77.

[534] *Idem*, „Christological Teaching...", p. 239.

pentru că majoritatea oamenilor nu sunt pregătiți pentru a o vedea. Chiar și profeții înșiși au fost surprinși că, deși Îl văzuseră pe Dumnezeu, au rămas în viață[535]. Totuși, multe teofanii ale Domnului Slavei au avut loc de-a lungul Vechiului Testament, la ele luând parte atât bărbați, cât și femei, ceea ce a confirmat o „succesiune" continuă a îndumnezeirii. Experiențele trăite de Ilie (III Regi 19) și de Isaia (Is. 6) reprezintă doar câteva exemple cunoscute în care Domnul Slavei S-a descoperit pe Sine. În primul caz, bogat în teologie simbolică, caracterul necreat al revelației se confirmă, deoarece Ilie Îl vede pe Dumnezeu cu toate că își acoperise fața cu mantia[536]. În cel de-al doilea caz, Isaia descrie atât de clar teofania Domnului Slavei, încât curățirea, iluminarea și îndumnezeirea lui se subînțeleg din propria-i relatare[537]. Având la îndemână asemenea fragmente biblice, lui Romanides nu îi rămâne decât să îi mustre pe acei cercetători care resping credința în vederea directă a lui Dumnezeu din Vechiul Testament, numind-o „un exemplu de platonism patristic grecesc care diminuează semnificația revelației unice aduse în lume prin persoana istorică a lui Hristos"[538].

Îndumnezeirea în Noul Testament

Atunci când Hristos a anunțat în cea de-a șasea fericire că „cei curați cu inima [...] vor vedea pe Dumnezeu"

[535] *Idem*, „Church Synods and Civilisation", p. 432.

[536] *Idem*, „Notes II", p. 245.

[537] *Idem*, *Dogmatic and Symbolic Theology...*, p. 190.

[538] *Idem*, „Notes II", p. 236.

(Mt. 5, 8), El nu făcea o promisiune pentru viitor, ci afirma o realitate a vremii[539]. Noul Testament este plin de exemple de îndumnezeire: Ioan Botezătorul la Botezul Domnului, Petru, Iacob și Ioan la Schimbarea la Față, cei adunați laolaltă în casă în ziua Cincizecimii, Ștefan înaintea sinedriului și Pavel în drum spre Damasc sunt doar cele mai clare[540]. Romanides observă că, în Noul Testament, a vedea slava lui Dumnezeu (*doxa tou Theou*) nu diferă cu nimic de a vedea Împărăția Lui (*basileia tou Theou*), iar ambele reprezintă aceeași experiență pe care au avut-o cei îndumnezeiți din Vechiul Testament. Mărturie pentru aceasta stă următorul verset din Evanghelia lui Ioan (12, 41): „Acestea a zis Isaia când a văzut slava Lui și a grăit despre El"[541]. În această privință, nici evangheliile sinoptice nu diferă de cea a lui Ioan, după cum se poate verifica printr-o comparație între următoarele versete: Ioan 8, 56, Matei 13, 16-17 și Luca 10, 23-24[542].

Identificarea slavei lui Dumnezeu cu Împărăția Lui în Noul Testament apare la primii comentatori din Răsărit și din Apus deopotrivă. Ipolit al Romei citează versetul Ioan 2, 11, înlocuind formularea „Împărăția cerurilor" (*basileia ton ouranon*), adoptată de Matei, cu „slava Sa" (*doxan autou*)[543]. Mai mult, tâlcuind versetul Marcu 9, 1, Clement Alexandrinul afirmă că „Împărăția lui

[539] *Idem*, „Jesus Christ, the Life of the World", p. 244.

[540] *Idem*, *Dogmatic and Symbolic Theology...*, p. 152.

[541] *Idem*, „Justin Martyr and the Fourth Gospel", *The Greek Orthodox Theological Review*, 4 (1958), p. 123.

[542] *Ibidem*, p. 123.

[543] *Ibidem*, p. 124. Fragmentul citat este din *Philosophumena* 5, 8.

Dumnezeu care vine în slavă este Fiul Omului în slavă". Această idee se regăsește și la Teofil al Antiohiei: „Când spunem Împărăție, spunem Slava Sa"[544]. În concepția lui Romanides, astfel de citate ajută la demonstrarea faptului că dihotomia contemporană dintre Ioan și evangheliștii sinoptici trebuie considerată falsă. De fapt, relația lor este mai mult complementară[545].

Romanides aduce un plus de greutate argumentului său prin adăugarea expresiei „lumină [adevărată]" (*phos [to alethenon]*) ca sinonim pentru „slava lui Dumnezeu" și „Împărăția lui Dumnezeu"[546]. Un element central pentru sinoptici este a vesti că „a ajuns la voi Împărăția lui Dumnezeu" (Mt. 12, 28; Lc. 11, 20), în principal pentru că Hristos, prin Duhul, alungă demoni[547]. Însă această Împărăție este anunțată și prin „lumină". Vorbind despre felul în care Hristos vestea sosirea acestei Împărății (Mt. 4, 17), Matei afirmă (precum o făcuse și Isaia): „poporul care stătea în întuneric a văzut lumină mare" (Mt. 4, 16). Însă cel care ne vorbește cel mai mult despre această lumină este evanghelistul Ioan: ea este lumina oamenilor (In. 1, 14), lumina vieții (In. 8, 12), și lumina dumnezeiască, deoarece „Dumnezeu este lumină" (I In. 1, 5)[548]. Prin urmare, Împărăția lui Dumnezeu se regăsește în evanghelia sa în mai mult de două locuri

[544] *Idem*, *Dogmatic and Symbolic Theology...*, p. 207. Romanides nu oferă sursele exacte ale acestor citate.

[545] *Idem*, „Justin Martyr...", pp. 120-121.

[546] *Ibidem*, p. 122.

[547] *Ibidem*, p. 122.

[548] *Ibidem*, p. 122.

(In 3, 3-5), atât prin cuvântul „slavă" (In 1, 14, 11, 40, 12, 41, 17, 24), cât și prin cuvântul „lumină" (In 1, 4-9, 3, 19 etc.)[549].

Dacă există vreo întâmplare din Evanghelie care să unească Tradiția sinoptică cu cea a lui Ioan, aceea ar fi Schimbarea la Față. Relatat în toate cele trei evanghelii sinoptice (Mt. 16, 28, Mc. 9, 1, Lc. 9, 27), anunțul făcut de Hristos înainte de Schimbarea la Față că „sunt unii din cei ce stau aici care nu vor gusta moartea până ce nu vor vedea Împărăția lui Dumnezeu" a fost pierdut din vedere în ultima perioadă de către comentatorii apuseni[550]. Cu toate că Tradiția ortodoxă timpurie a asociat întotdeauna acest fragment Schimbării la Față, confuzia de origine medievală privind înțelesul Împărăției lui Dumnezeu l-a eclipsat[551]. Tendința apuseană de a asocia Împărăția lui Dumnezeu cu un „regat" aflat într-o stare creată de restaurare, iar nu cu puterea necreată a lui Dumnezeu ajută la explicarea acestui fapt[552].

Conform lui Romanides, cei care au fost de față la Transfigurare au putut răspunde la întrebarea lui Toma către Hristos – „Doamne, nu știm unde Te duci; și cum putem ști calea?" (In. 14, 5):

> Aceia care le știau pe ambele au fost, fără îndoială, martori la Schimbarea la Față. Tatăl este acel „unde", iar Hristos este „Calea" (Tora), dar și „Adevărul și Viața", căci nimeni nu vine la Tatăl decât prin Hristos. „Cel ce

[549] *Ibidem*, p. 123.

[550] *Ibidem*, p. 122.

[551] *Ibidem*, pp. 122-123.

[552] *Idem*, *Dogmatic and Symbolic Theology...*, p. 201.

> M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl [...] că eu sunt întru Tatăl și Tatăl întru Mine" (In. 14, 6-11). Astfel, a-L vedea pe Hristos în slava Tatălui înseamnă a vedea acel „unde", dar și „Calea" și „Adevărul" și „Viața"[553].

Prezența lui Moise și a lui Ilie cu Hristos la Schimbarea la Față arată că Fiul lui Dumnezeu a descoperit aceeași slavă și proorocilor[554]. Într-adevăr, Sfântul Dionisie identifică „lumina" de pe Tabor cu cea văzută de-a lungul veacurilor[555]. Conform Sfântului Grigorie Palama, vederea luminii necreate nu aparține nici simțurilor, nici intelectului, ci le depășește pe ambele[556]. La Schimbarea la Față, nici chiar Petru nu a „înțeles" pe deplin ceea ce i se arăta. Propunerea sa de a ridica trei corturi, imitând astfel cortul mărturiei în care Moise a văzut slava lui Dumnezeu, nu era necesară, din moment ce Hristos Însuși devenise deja „templu viu" al slavei lui Dumnezeu[557]. Mai mult, apariția „norului" aproape ca un răspuns la propunerea lui Petru a fost, în sine, un „cort" în care Petru, Iacov și Ioan au participat la însăși viața lui Dumnezeu. Asemeni tuturor celor care au trăit aceeași experiență, aceștia au intrat în Împărăția lui Dumnezeu[558].

---

[553] *Idem*, „Justice and Peace...", p. 243.

[554] *Idem*, „H. A. Wolfson's Philosophy...", p. 58.

[555] *Idem*, „Introduction to Roman Theology...", p. 160. Fragmentul citat este din Sfântul Dionisie Areopagitul, *Despre numirile dumnezeiești* I, 4.

[556] *Idem*, „Notes II", p. 242. Fragmentul citat este din Sfântul Grigorie Palama, *Triada II*, 3, 3, 4.

[557] *Idem*, „Jesus Christ, the Life of the World", p. 240.

[558] *Idem*, „Introduction to Roman Theology...", pp. 179-180. Fragmentul citat este din Sfântul Grigorie Palama, *Omilia XXIV*.

Dacă există vreo diferență între Tradiția sinoptică și cea a lui Ioan, aceasta poate fi comparată cu diferența dintre catehumeni și cei care se află deja pe calea spre îndumnezeire. Evangheliile lui Marcu, a lui Matei și a lui Luca (împreună cu Vechiul Testament) „reflectă catehismul prebaptismal pentru curățirea inimii", în timp ce Evanghelia lui Ioan „reflectă catehismul postbaptismal care conduce către *theoria* [vederea din iluminare, respectiv din îndumnezeire]"[559]. Învățăturile pedagogice din Vechiul Testament și din evangheliile sinoptice se referă viața morală și la căile Satanei[560]. Spre deosebire de acestea, Evanghelia lui Ioan nu conține niciun precept moral până la versetul 25 din capitolul 12, după care „rezumă învățăturile supra-morale ale lui Iisus [despre dragostea smerită] în relatarea despre Cina cea de Taină"[561]. Prin curățirea de la Botez, cei care ascultă această evanghelie au trecut deja de la stadiul catehumenatului la viața supra-morală în Împărăția și în slava Tatălui[562]. Astfel, Romanides stabilește o legătură între Evanghelia după Ioan și stadiile avansate ale inițierii creștine[563].

Din Evanghelia lui Ioan mai lipsesc, de asemenea, parabolele despre Împărăția lui Dumnezeu, mai cu seamă pentru că au fost înlocuite de tainele Împărăției

[559] *Idem*, *Franks, Romans, Feudalism and Doctrine...*, p. 50.

[560] *Idem*, „Justin Martyr...", p. 125.

[561] *Idem*, „H. A. Wolfson's Philosophy...", p. 63.

[562] *Idem*, „Justin Martyr...", p. 125.

[563] *Ibidem*, pp. 126-127. Romanides mai observă că, în Biserica Ortodoxă, citirea Evangheliei după Ioan începe odată cu liturghia pascală (după botezarea catehumenilor) și continuă până la Cincizecime.

lui Dumnezeu, care sunt revelate acum în persoana lui Hristos[564]. Pentru Romanides, *disciplina arcană* a celei de-a patra Evanghelii o oglindește pe cea a lui Hristos și, în general, pe cea a Bisericii din vechime. Această metodologie poate fi regăsită chiar și înainte de Evanghelia după Ioan în epistolele pauline și poate fi pusă în contrast cu evangheliile sinoptice[565]. Atât scrierile lui Ioan, cât și cele ale lui Pavel cuprind o pnevmatologie care nădăjduiește în iluminare și în îndumnezeire. Hristos ne spune în Evanghelia după Ioan că „de nu se va naște cineva din apă și din Duh, nu va putea să intre în Împărăția lui Dumnezeu. Ce este născut din trup, trup este; și ce este născut din Duh, duh este" (In. 3, 5-6). La rândul său, Apostolul Pavel afirmă: „Iar noi n-am primit duhul lumii, ci Duhul cel de la Dumnezeu, ca să cunoaștem cele dăruite nouă de Dumnezeu" (I Cor. 2, 12). Nu putem spera să vedem lucrurile Duhului fără Însuși Duhul[566].

Într-un asemenea context, nu ar trebui să ne surprindă faptul că termenul *theoria* (vedere), folosit pentru a descrie iluminarea și îndumnezeirea, apare cel mai frecvent tocmai în Evanghelia lui Ioan[567]. Chiar și în locurile unde nu este întrebuințat, Romanides tot a descoperit aluzii la iluminare și la îndumnezeire, precum în Ioan 10, 10: „Eu am venit ca viață să aibă [în iluminare], și din belșug să aibă [în îndumnezeire]"[568]. Atunci când

[564] *Ibidem*, p. 124.

[565] *Ibidem*, p. 125.

[566] *Ibidem*, p. 125.

[567] *Idem*, „Critical Examination...", p. 424.

[568] *Idem*, „Church Synods and Civilisation", p. 437.

Însuși Hristos întrebuințează termenul *theoria*, El o face, în general, pentru a descrie lucrarea Duhului Sfânt, care îi îndreaptă pe apostoli către Adevărul deplin: „Acela Mă va slăvi, pentru că din al Meu va lua și vă va vesti" (In 16, 14). Astfel, „încă puțin timp și lumea nu Mă va mai vedea (*theoria*); voi însă Mă veți vedea" (In 14, 19)[569]. Pentru Romanides, Ioan 14-16 descrie vindecarea primită prin iluminare, în timp ce Ioan 17 arată rugăciunea lui Hristos pentru ca apostolii să fie uniți în îndumnezeire: „ca să vadă slava Mea" (Ioan 17, 24)[570]. Această îndumnezeire este dăruită în deplinătatea ei în experiența cincizecimică[571]:

> Atunci când ajung la *theoria*, prietenii lui Dumnezeu sunt uniți în slava Sfintei Treimi nu doar prin umanitatea Logosului, ci și unii cu alții. Așadar, *theoria* este forma cea mai înaltă de unitate în slava umanității lui Hristos. Se înțelege, deci, că aceia care au aceeași experiență au și aceeași cunoaștere a lui Dumnezeu și, prin urmare, aceeași teologie[572].

Faptul că Hristos nu a mai fost văzut de lume (In. 14, 19-22) înseamnă că numai aceia care Îl iubesc cu smerenie Îl vor vedea în slava Învierii Lui. După cum evidențiază Romanides, mormântul gol nu prezintă în sine nicio „dovadă" a Învierii[573]. Mai mult, după Înviere, Hristos nu S-a arătat în slavă pentru a-i aduce la credință

[569] *Idem*, „Critical Examination...", p. 424.

[570] *Ibidem*, p. 424. *Idem*, „Church Synods and Civilisation", p. 437.

[571] *Idem*, „Jesus Christ, the Life of the World", p. 241.

[572] *Idem*, „Critical Examination...", p. 424.

[573] *Idem*, „Justice and Peace...", p. 243.

pe cei care Îl vedeau[574]. Atunci când cei care Îl iubesc pe Hristos Îl văd în slava Învierii Lui, nimic nu le poate lua bucuria (In. 16, 22), căci au dobândit desăvârșirea prin dragostea care nu cade niciodată (I Cor. 13, 8)[575]. Înălțarea lui Hristos și întoarcerea Sa cincizecimică au loc pentru ca prezența Sa umană să nu mai fie limitată la un singur loc într-un singur moment, „sălășluindu-se prin Duhul Său împreună cu Tatăl în trupurile tuturor celor iluminați și arătându-Se în slavă tuturor celor îndumnezeiți"[576]. Nu am rămas orfani, căci, din acel moment, Hristos a devenit accesibil oricui, oriunde (In. 14, 18, 17, 26)[577].

Cu toate că, în I Corinteni 15, 1-11, Apostolul Pavel nu face vreo deosebire între înfățișările lui Hristos dinainte și de după Cincizecime, pogorârea Sfântului Duh la Cincizecime marchează, totuși, începutul unei noi ere[578]. Înainte, doar energia necreată a lui Dumnezeu era împărțită în chip neîmpărțit între cei iluminați și îndumnezeiți, însă de la Cincizecime, firea omenească creată a lui Hristos se unește, la rândul ei, în chip asemănător, cu fiecare credincios în parte[579]. Biserica „se naște", în calitate de „trup al lui Hristos", la Cincizecime, când „fiecare prieten al lui Dumnezeu devine purtător al întregului trup al lui Hristos, însă, în același timp,

[574] *Idem*, „Church Synods and Civilisation", p. 436.

[575] *Idem*, „Justice and Peace...", p. 244.

[576] *Ibidem*, p. 244.

[577] *Ibidem*, p. 245.

[578] *Ibidem*, p. 244.

[579] *Idem*, „Jesus Christ, the Life of the World", pp. 253-254.

toți prietenii lui Dumnezeu adunați laolaltă alcătuiesc un singur trup al lui Hristos"[580] (cf. In. 14, 23). Fiind forma cea mai înaltă de *theoria*, îndumnezeirea de la Cincizecime este diferită din punct de vedere calitativ de cea din Vechiul Testament, căci Cincizecimea oferă „noua" experiență a omenirii îndumnezeite a lui Hristos, care întruchipează El Însuși biruința Bisericii asupra Satanei și a morții, o biruință care a lipsit în Vechiul Testament[581]. De asemenea, prin Duhul Sfânt, Cincizecimea le amintește ucenicilor tot ceea ce le spusese Hristos[582]. Chiar și așa, puterea Cincizecimii nu a încetat odată cu ucenicii; dimpotrivă, a devenit nucleul Tradiției ortodoxe, la care participă toți prietenii lui Dumnezeu, dăruindu-le „cunoașterea" supra-rațională și supra-senzorială a revelației lui Dumnezeu prin Hristos în Duhul Sfânt, după cum s-a relatat în Vechiul și în Noul Testament[583].

În scrierile sale, Sfântul Apostol Pavel subliniază continuarea Cincizecimii prin atenția pe care o acordă regimului terapeutic al curățirii, iluminării și îndumnezeirii. În cadrul fiecărei adunări de credincioși, acest proces începe atunci când o persoană „lipsită de dar" (*idiotes*) se angajează în curățirea capacității noetice (sau a inimii) sub îndrumarea celor care sunt deja temple ale Duhului Sfânt și mădulare ale trupului lui Hristos[584].

[580] *Ibidem*, p. 242.

[581] *Idem*, „Critical Examination...", p. 431.

[582] *Idem*, „Justice and Peace...", p. 243.

[583] *Idem*, „Critical Examination...", p. 421.

[584] *Idem*, „Church Synods and Civilisation", pp. 430-431.

Acești credincioși „neinstruiți" nu au fost inițiați pe deplin în *disciplina arcana* care duce la îndumnezeire, însă participă la slujirea de obște prin rostirea răspunsului „Amin" (I Cor. 14, 16)[585]. Fiindcă ei nu știu să se roage decât cu mintea, amintirea lui Dumnezeu se află în ei, însă deocamdată nu au ajuns la măsura la care aceasta să fie necontenită. Numai Duhul Sfânt este Cel care poate iniția această mișcare, însă nu în minte, ci prin intermediul capacității noetice (al inimii). Această iluminare începe prin darul felurilor limbilor (I Cor. 12, 28), care inițiază transformarea credinciosului într-un templu al Duhului Sfânt și într-un mădular al trupului lui Hristos (cf. Rm. 8, 9)[586]: „De asemenea și Duhul vine în ajutorul slăbiciunii noastre, căci noi nu știm să ne rugăm cum trebuie, ci Însuși Duhul Se roagă pentru noi cu suspine negrăite" (Rm. 8, 26).

Romanides nu are niciun dubiu că „vorbirea în limbi" (*glossa lalein*) se referă la rugăciunea Duhului Sfânt în inimă în timpul iluminării (I Cor. 12, 30; 13, 1; 14, 2-6, 13, 18, 19, 23, 27, 29)[587]. Această rugăciune nu are nimic de a face cu facultatea auzului: „Pentru că cel ce vorbește într-o limbă străină *nu vorbește oamenilor*, ci lui Dumnezeu; și *nimeni nu-l înțelege*, fiindcă el, în duh, grăiește taine" (I Cor. 14, 2)[588]. Unul dintre cele mai

[585] *Ibidem*, pp. 433-434.

[586] *Idem*, „Introduction to Roman Theology...", p. 7.

[587] Pentru mai multe informații referitoare la Tradiția acestei interpretări, consultați Ioannis Sava Romanides, „Jesus Christ, the Life of the World", p. 271.

[588] *Ibidem*, p. 261. Sublinierile îi aparțin lui Romanides.

remarcabile fragmente care susțin caracterul neauzit al vorbirii în limbi este din Epistola către Efeseni 5, 18-20: „Ci vă umpleți de Duhul, *vorbiți între voi* (*lalountes eautois*) în psalmi și în laude și în cântări duhovnicești, lăudând și cântând Domnului, *în inimile voastre*, mulțumind *totdeauna* pentru toate întru numele Domnului nostru Iisus Hristos, lui Dumnezeu (și) Tatăl." Aceasta este „rugăciunea neîncetată" la care ne îndeamnă Sfântul Apostol Pavel (I Tes. 5, 17)[589].

Întrucât Pavel a menționat că rugăciunea în alte limbi decât cea proprie include psalmodia, Romanides arată că o asemenea glosolalie nu poate fi identificată cu rugăciunile auzite neinteligibile, căci psalmii erau foarte bine cunoscuți[590]. Prin urmare, darul vorbirii în limbi din Scriptură nu are nicio legătură cu fenomenul contemporan al glosolaliei, față de care Romanides rămâne foarte suspicios[591]. Nici chiar cercetarea temeinică a comentatorilor biblici nu a reușit, încă, să descopere înțelesul Tradițional al darului vorbirii în limbi, ci îl percepe doar ca pe o vorbire extatică neinteligibilă[592]. Dacă rugăciunea noetică a inimii poate fi auzită, atunci cei care o pot auzi sunt doar cei care au, la rândul lor, același dar[593].

---

[589] *Ibidem*, p. 261. Sublinierile îi aparțin lui Romanides.

[590] *Idem*, „Church Synods and Civilisation", p. 433.

[591] *Idem*, „Critical Examination...", p. 420.

[592] A se vedea, de pildă, Thomas W. Gillespie, *The First Theologians: A Study of Early Christian Prophecy*, Eerdmans, Grand Rapids, 1994, pp. 82, 84, 96, 137-140, 154.

[593] Ioannis Sava Romanides, „Church Synods and Civilisation", p. 433.

Conform lui Romanides, tulburarea din biserica din Corint cu privire la darul vorbirii în limbi poate să fi provenit din limitarea slujirii sale la rugăciunea de obște neauzită de către majoritatea celor care aveau acest dar[594]. În cadrul bisericii locale, însă, se aflau atât aceia care încă nu primiseră acest dar (*idiotoi*), cât și unii care progresaseră în iluminare/îndumnezeire. Chiar Apostolul Pavel prezintă problema într-un mod foarte direct: „Iar acum, fraților, dacă aș veni la voi grăind în limbi, de ce folos v-aș fi dacă nu v-aș vorbi [...] ?" (I Cor. 14, 6)[595]. Rugăciunea și citirea psalmilor cu „un sunet neînțeles" în cadrul adunării nici nu i-au instruit, nici nu i-au lămurit pe cei care aveau nevoie ele[596]. O asemenea pregătire și lămurire era o necesitate absolută, mai ales pentru că limbile reprezintă temelia pe care sunt clădite toate celelalte harisme ale iluminării, aparținând tuturor și fiind depășite doar în timpul îndumnezeirii (I Cor. 14, 18; 15, 8). Atunci când Pavel întreabă „Oare toți vorbesc în limbi?" (I Cor. 12, 30), el își exprimă, fără îndoială, îngrijorarea pentru *idiotoi*.

În I Corinteni, capitolul 12, stadiile iluminării sunt prezentate prin diferite harisme, de la tălmăcirea limbilor și până la învățătură și la proorocie, care sunt cele mai înalte[597]. Cu ajutorul cuvintelor Sfântului Apostol Pavel, Romanides subliniază că harismele cele mai înalte le includ pe cele de mai jos, însă nu și invers: „Mulțumesc

[594] *Idem*, „Jesus Christ, the Life of the World", pp. 258-259.

[595] *Ibidem*, p. 259.

[596] *Idem*, „Church Synods and Civilisation", p. 433.

[597] *Ibidem*, p. 431.

Dumnezeului meu că vorbesc în limbi mai mult decât voi toți; dar în Biserică vreau să grăiesc cinci cuvinte cu mintea mea, ca să învăț și pe alții, decât zeci de mii de cuvinte într-o limbă străină" (I Cor. 14, 18-19)[598]. Cu toate că este un dar mai înalt decât vorbirea în limbi, tălmăcirea limbilor (I Cor. 12, 10) aparține de drept celor care vorbesc în limbi[599]. „Însă a rămâne în starea de rugăciune și de citire a psalmilor în inimă fără a înainta cel puțin la tâlcuirea care îi lămurește pe alții este o luare în derâdere a urcușului duhovnicesc și nu va duce la dragostea smerită"[600]. Din acest motiv, Pavel îi silește pe acești oameni harismatici să tacă în biserică (I Cor. 14, 27-28), pentru ca ceilalți să fie instruiți în timpul slujirii de obște și pentru ca, prin dobândirea deosebirii duhurilor (I Cor. 12, 10), să dobândească, la rândul lor, și rugăciunea Duhului Sfânt[601].

Deoarece toate harismele iluminării sunt lucrări ale Bisericii, cu atât mai mult este darul proorociei, care provine din îndumnezeire. Pavel insistă că aceia care au rugăciunea Duhului ar trebui să aspire la proorocie: „Voiesc ca voi toți să grăiți în limbi; dar mai cu seamă să proorociți" (I Cor. 14, 5)[602]. Numai în felul acesta poate lumea să ajungă să creadă că Tatăl L-a trimis pe Fiul Său[603]. Cel puțin din perioada lui Origen, darul rugă-

[598] *Idem*, „Jesus Christ, the Life of the World", p. 257.

[599] *Idem*, „Church Synods and Civilisation", p. 434.

[600] *Idem*, „Jesus Christ, the Life of the World", p. 260.

[601] *Ibidem*, pp. 257-259.

[602] *Ibidem*, p. 246.

[603] *Idem*, „Critical Examination...", p. 439.

ciunii neîncetate a fost atribuit proorocilor din Vechiul Testament ca temelie a proorociei lor[604]. În întrebuințarea paulină, cei numiți prooroci (Efes. 2, 20; 3, 5) Îl văd pe același Domn al Slavei pe care L-au văzut proorocii din Vechiul Testament[605]. Pentru comunitățile pauline, Vechiul Testament era Scriptura, iar prin iluminarea din rugăciunea neîncetată a Duhului Sfânt, cortina care împiedicase o înțelegere corectă a lui Moise (II Cor. 3, 13) a căzut. Astfel, în Biserica lui Pavel, „darul proorociei nu mai vestește venirea Îngerului Domnului, ci tâlcuiește proorocia Vechiului Testament ca fiind împlinită în Domnul Slavei devenit Hristos"[606].

Faptul că proorocia vine, adeseori, după îndumnezeire este demonstrat prin discursul lui Petru de după Cincizecime, în care acesta vestise vestea cea bună (Fapte 2, 14 ff.)[607]. Conținutul supra-rațional al revelației Sfintei Treimi în Hristosul înviat se descoperă prin îndumnezeire și este transmis în timpul discursului profetic prin „cuvinte și imagini purtătoare de conținut." O astfel de proorocie include tâlcuirea cuvintelor Scripturii, după cum face Petru în discursul său, citându-l pe profetul Ioil (Fapte 2, 16-21; Ioil 2, 28) cu privire la ziua Domnului[608]. Din proorocia lui Petru despre proorocia lui Ioil știm că

[604] *Idem*, „Jesus Christ, the Life of the World", p. 271.

[605] *Ibidem*, p. 267.

[606] *Ibidem*, p. 246.

[607] *Ibidem*, p. 254. Romanides subliniază că „a vorbi în limbi" nu trebuie confundat cu „a vesti" (*apophteggesthai* – ceea ce face Petru în Faptele Apostolilor), căci a vesti înseamnă a prooroci.

[608] *Idem*, „Critical Examination...", p. 422.

nu doar bărbații, ci și femeile primesc acest dar (Fapte 2, 17-18). Perpetuarea acestui dar în rândul femeilor este dovedită mai departe atât în Faptele Apostolilor (21, 9), cât și în I Corinteni (11, 5), arătând că în Hristos „nu mai este parte bărbătească și parte femeiască" (Gal. 3, 28)[609].

Romanides numește scenariul prezentat în I Corinteni, capitolele 12-14 (și mai ales în I Cor. 14, 26ff.) „școala teologică a Bisericii apostolice", dar Pavel însuși remarcase că o asemenea „școală" nu era un scop în sine, ci doar un mijloc către un scop[610]. El știa că îndumnezeirea este darul suprem, căci el însuși nu primise Evanghelia „[...] de la om, *nici n-am învățat-o*, ci prin descoperirea lui Iisus Hristos" (Gal. 1, 12). În timpul îndumnezeirii, el cunoscuse dragostea smerită a lui Dumnezeu, iar Duhul Sfânt a mărturisit împreună cu duhul său că „suntem fii ai lui Dumnezeu. Și dacă suntem fii, suntem și moștenitori – moștenitori ai lui Dumnezeu și împreună-moștenitori cu Hristos, dacă pătimim împreună cu El, ca împreună cu El să ne și preamărim" (Rm. 8, 16-17)[611]. Același Apostol Pavel a comparat, de asemenea, și experiența iluminării cu cea a îndumnezeirii. În iluminare, omul este și se roagă asemeni unui copil, însă, odată ce ajunge la maturitate prin îndumnezeire, leapădă „cele ale copilului." „Căci vedem acum [în iluminare] ca prin oglindă, în ghicitură, iar atunci [în slăvire], față către față" (I Cor. 13, 12)[612].

[609] *Idem*, „Church Synods and Civilisation", p. 436.

[610] *Idem*, „Jesus Christ, the Life of the World", p. 265.

[611] *Idem*, „Church Synods and Civilisation", p. 444.

[612] *Idem*, „Justice and Peace...", p. 241.

Romanides a rezumat succint venirea a „ceea ce este desăvârșit" (I Cor. 13, 10) prin îndumnezeire, pornind de la descrierea lui Pavel:

> În timpul îndumnezeirii, care este revelație, rugăciunea inimii, cunoașterea și proorocia, împreună cu credința și nădejdea sunt înlăturate și înlocuite de Însuși Hristos. Numai dragostea nu cade niciodată (I Cor. 13, 8-11). Cuvintele și conceptele despre Dumnezeu și adresate Lui (rugăciunile) dispar la rândul lor. După îndumnezeire, însă, omul revine la iluminare. Cunoașterea, proorocia, rugăciunea inimii, credința și nădejdea revin, alăturându-se dragostei care nu a căzut[613].

Dar să-i dăm Apostolului Pavel ultimul cuvânt în ceea ce privește îndumnezeirea: „Cele ce ochiul n-a văzut și urechea n-a auzit și la inima omului nu s-au suit, pe acestea le-a gătit Dumnezeu celor ce-L iubesc pe El. Iar nouă ni le-a descoperit Dumnezeu prin Duhul Său" (I Cor. 2, 9-10).

Succesiunea în Biserica post-apostolică

Pentru Sfântul Apostol Pavel, proorocii împreună cu apostolii, erau temelia Bisericii (Ef. 2, 19-22; 3, 5-6; 4, 11-13), căci și unii, și ceilalți au avut experiența îndumnezeirii[614]. După cum s-a observat deja în cazul lui Petru în ziua Cincizecimii, și apostolii, la rândul lor, au proorocit. Chiar și Pavel se identificase pe sine cu Tradiția profetică în Galateni 1, 15 – „Domnul M-a

[613] *Idem*, „Church Synods and Civilisation", p. 436.

[614] *Idem*, „Jesus Christ, the Life of the World", p. 269.

chemat de la nașterea Mea, din pântecele maicii Mele Mi-a spus pe nume" (Isaia 49, 1) – și în Romani 10, 15 – „cât de frumoase sunt pe munți picioarele trimisului care vestește pacea" (Isaia 52, 7)[615]. Reciprocitatea hermeneutică existentă între apostoli și prooroci garantează o succesiune în regimul terapeutic al curățirii, iluminării și îndumnezeirii. Odată cu trecerea la cele veșnice a apostolilor din Biserica din vechime, proorocii au rămas pentru a le continua lucrarea de mărturie și de misiune.

Pentru Romanides, transmiterea Tradiției rugăciunii Duhului Sfânt în inimă generațiilor următoare reprezintă temelia pentru „succesiunea apostolică"[616]. Acest „botez cu Duhul Sfânt" (Fapte 1, 5), sinonim cu rugăciunea neîncetată, nu ar trebui confundat cu Botezul din apă. Cuvintele lui Hristos Însuși confirmă acest lucru: „De nu se va naște cineva din apă *și din Duh*, nu va putea să intre în Împărăția lui Dumnezeu" (In. 3, 5). În consecință, Împărăția lui Dumnezeu se descoperă doar celor care s-au născut atât din apă, cât și din Duh[617]. Cu toate că trăise deja îndumnezeirea (Fapte 9, 18), Apostolul Pavel a ținut și să primească Botezul (Fapte 22, 16)[618]. Botezul din apă spre iertarea păcatelor „este o taină indisolubilă; faptul că Dumnezeu ne iartă pentru «boala» noastră este un dat pentru începutul vindecării", şi nici măcar scurta experiență a îndumnezeirii pe care a avut-o Pavel nu ar putea fi interpretată ca o libertate totală față de

[615] Thomas W. Gillespie, *op. cit.*, p. 193.

[616] Ioannis Sava Romanides, „Jesus Christ, the Life of the World", p. 263.

[617] *Idem*, „Justin Martyr...", p. 124.

[618] *Idem*, „Jesus Christ, the Life of the World", p. 254.

păcat sau față de stricăciune[619]. Botezul din Duh, însă, nu are un caracter indisolubil, căci darul chiar poate fi pierdut. Participarea deplină la Trupul lui Hristos nu este asociată cu botezul din apă, ci cu cel din Duh (care ne face temple ale Duhului Sfânt). Dobândirea Duhului Sfânt reprezintă o lucrare continuă; din acest motiv i-a îndemnat Apostolul pe cei care L-au primit deja să nu Îl piardă. „Rugați-vă neîncetat [...] Duhul să nu-L stingeți. Proorociile să nu le disprețuiți"[620].

Savanții au pus mereu în opoziție perpetuarea unei asemenea „autorități" harismatice în Biserica post-apostolică cu apariția preoților hirotoniți. Harnack a identificat o astfel de dihotomie în *Didahia* și a pus în opoziție proorocii și învățătorii harismatici, care călătoreau din loc în loc, cu episcopii și preoții mai puțin harismatici, care rămâneau în același loc[621]. Romanides nu este, însă, de acord cu un asemenea punct de vedere, observând, în schimb, o legătură directă între prooroci/învățători și episcopi/preoți. După cum am demonstrat deja, „botezul din Duh" sau darul limbilor are mai multe niveluri de iluminare (*harisme*) asociate lui. Deși proorocia există datorită darului limbilor, acesta din urmă nu duce întotdeauna la cuvântarea profetică, nici chiar după îndumnezeire. Relatarea despre îndumnezeirea lui Corneliu (Fapte 10) ne confirmă aceasta. În mod similar, chiar și în lipsa proorociei, tâlcuirea Scripturii prin învățătură poate fi rezultatul

[619] *Idem*, „Church Synods and Civilisation", p. 444.

[620] *Ibidem*, p. 444.

[621] Thomas W. Gillespie, *op. cit.*, pp. 3-4.

iluminării[622]. Încă o dată, trebuie amintit faptul că aceia care au diferite *harisme* fac misiune în comunitatea lor, căci aceste daruri sunt întotdeauna forme de slujire. Din acest punct de vedere, ce nevoie ar mai fi să se formeze un „cler" lipsit de harisme? Pentru Harnack, membrii acestui „cler" sunt urmașii apostolilor (care au întemeiat biserici) și ai proorocilor, respectiv ai învățătorilor (care le-au întărit), însă, pentru Romanides, membrii „clerului" și oamenii harismatici sunt, de fapt, aceleași persoane.

Desigur, nici Apostolul Pavel nu a făcut vreo deosebire între cler și mireni; singura deosebire pe care a făcut-o a fost aceea dintre catehumeni și cei botezați în Duhul: „Astfel că legea ne-a fost călăuză spre Hristos [când eram catehumeni] pentru ca să ne întreptăm din credință. Iar dacă a venit credința, nu mai suntem sub călăuză" (Gal. 3, 24-25)[623]. Cei care au ajuns la iluminare și la îndumnezeire nu reprezintă grade de autoritate în cadrul Bisericii, însă Dumnezeu îi pune în astfel de situații pentru propria lor înaintare în *theoria* și pentru a-i conduce și pe alții către aceeași experiență[624]. Pavel nu se arată interesat de episcopi, preoți sau diaconi, căci preocuparea sa fundamentală constă în acele premise necesare pentru a conduce Biserica, astfel încât toți să ajungă la îndumnezeire[625].

Pentru Sfântul Apostol Pavel, singurul criteriu pentru a conduce („a fi hirotonit") în biserica locală îl

[622] Ioannis Sava Romanides, „Jesus Christ, the Life of the World", p. 257.

[623] *Ibidem*, p. 261.

[624] *Idem*, „Church Synods and Civilisation", p. 431.

[625] *Idem*, „Justice and Peace...", p. 240.

reprezintă iluminarea și îndumnezeirea. Altfel spus, hirotonia nu face decât să recunoască un fapt deja împlinit. „Nu fi nepăsător față de harul care este întru tine, care ți s-a dat prin proorocie *cu punerea mâinilor* mai-marilor preoților" (I Tm. 4, 14)[626]. În rândul proorocilor din fiecare adunare, atunci când toți își puneau mâinile asupra unuia dintre ei, aceasta era o formă de recunoaștere a autorității acelei persoane asupra adunării locale[627]. Conform lui Romanides, dispariția unor termeni precum „prooroc" și „proorocie" „s-ar putea datora folosirii canonului Noului Testament, caracterului predominant al termenilor *preot* și *episcop*, dar și rarității experienței îndumnezeirii, și, deci, a proorocilor, împreună cu împuținarea darului limbilor care decurge din acestea"[628].

Romanides presupune că deosebirea dintre episcopi și preoți se trage din deosebirea făcută între proorocii din fiecare adunare locală și acel prooroc care o prezida[629]. Cu alte cuvinte, prezența episcopilor, a preoților și a diaconilor aparține fiecărei adunări. Citându-l pe Sfântul Ignatie Teoforul, care a spus că „fără de aceștia nu se poate vorbi de Biserică", Romanides subliniază că această afirmație înseamnă, de fapt, că „fără de aceștia nu se poate vorbi de adunare locală"[630]. Pentru Romanides,

[626] *Idem*, „Church Synods and Civilisation", p. 439.

[627] *Idem*, „Introduction to Roman Theology...", p. 28.

[628] *Idem*, „Jesus Christ, the Life of the World", p. 265.

[629] *Idem*, „Introduction to Roman Theology...", p. 30.

[630] *Idem*, „The Ecclesiology of St. Ignatius...", p. 68. Citatul este din Sfântul Ignatie Teoforul, *Epistola către tralieni*, PSB 1, trad. Dumitru

singurul mod în care „eclesiologia euharistică" poate fi admisă în Tradiția ortodoxă este printr-un astfel de mediu, unul în care episcopul, prin predica sa profetică, prezidează într-adevăr ca învățător al parohiei locale[631]. În cele din urmă, unele adunări precum cea din Laodiceea (Apoc. 3, 14-22) au devenit într-atât de numeroase încât au început să fie conduse de preoți în loc de episcopi, „căci nu erau îndeajuns de mulți oameni îndumnezeiți pentru toate"[632]. Afirmația lui Romanides pare să dea de înțeles că, la momentul respectiv, preoții nu mai făceau parte dintre cei îndumnezeiți, ceea ce înseamnă că nu trecuseră de etapa iluminării, însă erau capabili de o tâlcuire și de o învățătură insuflate. În ciuda transformării rolului preoției, episcopii erau aleși în continuare din rândul celor care avuseseră experiența îndumnezeirii, după cum a relatat Sfântul Dionisie Areopagitul[633].

Faptul că, în Biserica din vechime, tâlcuirea și proorocia au avut loc într-un context liturgic devine evident din dovezile biblice existente. Cunoscând acestea, ar merita să explicăm puțin preferința lui Romanides pentru alegerea regimului terapeutic al curățirii, iluminării și îndumnezeirii ca fundament al eclesiologiei în dauna Euharistiei. Pentru Romanides, participarea euharistică

Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, p. 171.

631 *Idem*, „Introduction to Roman Theology...", p. 29.

632 *Idem*, „Church Synods and Civilisation", p. 446.

633 *Ibidem*, p. 446. Fragmentul la care se face referire este din Sfântul Dionisie Areopagitul, *Despre ierarhia bisericească*, I, 3.

„este o manifestare a societății în iluminare și în îndumnezeire", ceea ce înseamnă că primirea Euharistiei nu înlocuiește „vindecarea" oferită de iluminare și de îndumnezeire, ci ajută ca oamenii să ajungă la aceste măsuri („sfintele sfinților"). Aceeași dragoste smerită pe care omul o trăiește prin crucea necreată a *theoriei* este celebrată și în *anamneza* euharistică a Crucii și a Învierii[634]. Hotărât să protejeze taina euharistică de orice conotație magică, Romanides pune înainte observațiile Apostolului Pavel din I Corinteni 10, 1-5: cu toate că iudeii au fost botezați și au mâncat mâncarea cea duhovnicească, trupurile lor au căzut în pustie[635]. În lipsa acelei conlucrări constante cu harul dumnezeiesc către care ne îndrumă atât Noul, cât și Vechiul Testament, nici măcar „lucrările" sacramentale nu ne vor mântui.

[634] *Idem*, „Justice and Peace...", p. 248.

[635] *Idem*, „Justin Martyr...", p. 125.

V.
Ortodoxia romeică

Deși regimul terapeutic al curățirii, iluminării și îndumnezeirii a supraviețuit persecuțiilor din Biserica primară, devenind în cele din urmă „sufletul" vieții duhovnicești din Imperiul Roman, apariția diferitelor erezii a arătat o reducere a numărului de oameni care ajungeau la îndumnezeire[636]. Romanides remarcă îndeosebi perspectiva Sfântului Grigorie de Nyssa, care a asociat apariția ereziilor cu acele biserici care nu aveau prooroci[637]. Deși toți ereticii, de la sabelieni până la iconoclaști, i-au acceptat pe prooroci și pe apostoli ca adevărați martori ai lui Hristos, acceptând totodată și identificarea Lui cu Domnul Slavei din Vechiul Testament, este evident că ei înșiși nu au ajuns la iluminare și la îndumnezeire[638]. În majoritatea cazurilor, această acceptare a fost înlocuită cu o dependență de filosofia greacă și cu reducerea învățăturilor lui Hristos la un set de „reguli morale de bună conduită, a căror punere în practică a fost lăsată în seama efortului omenesc"[639].

---

[636] *Idem*, „Church Synods and Civilisation", p. 447.

[637] *Ibidem*, p. 440.

[638] *Idem*, *Dogmatic and Symbolic Theology...*, p. 225.

[639] *Ibidem*, pp. 16, 272-273. *Idem*, „Justice and Peace...", p. 241.

Chiar și în cadrul Bisericii, o parte dintre harisme și-au pierdut caracterul central. De pildă, harisma de a traduce psalmii și rugăciunile din inimă către minte în cadrul slujirii de obște, spre folosul celor care încă nu s-au îndumnezeit, a fost înlocuită cu un set precis de texte liturgice care le-a lăsat acestora posibilitatea de a da răspunsuri precum „Amin" sau „Doamne, miluiește"[640]. Scăderea frecvenței iluminării sau a îndumnezeirii a adus cu sine și o schimbare în regimul curățirii. Deoarece darul rugăciunii inimii de la Duhul Sfânt părea din ce în ce mai greu de dobândit, spovedania a început să înlocuiască treapta curățirii, poate în speranța de a primi iertare pentru lipsa dobândirii curăției. În concepția lui Romanides, o astfel de iertare „susține nădejdea că Dumnezeu va crede de cuviință să îngăduie credinciosului să ajungă la îndumnezeire după moarte, fără a fi primit vindecarea prin iluminare"[641]; iar după cum spovedania a început să înlocuiască curățirea, putem presupune că și mirungerea a devenit, în cele din urmă, un înlocuitor pentru darul limbilor, sau cel puțin că este săvârșită în speranța că va declanșa procesul iluminării. Inițial, mirungerea fusese săvârșită ca o „confirmare" a Botezului din Duh[642]. Această confirmare predomina în special când vine vorba de copiii născuți din părinți iluminați, până când s-a descoperit că și copiii primiseră, la rândul lor, iluminarea. Scăderea frecvenței iluminării și a îndumnezeirii a dus la o deteriorare a semnificației mirungerii.

[640] *Idem*, „Church Synods and Civilisation", p. 445.

[641] *Idem*, „Justice and Peace...", p. 246.

[642] *Idem*, „Introduction to Roman Theology...", p. 28.

Pe măsură ce persecuțiile au încetat, mulți oameni au devenit creștini pur și simplu pentru că era la modă. În mod similar, pe măsură ce Biserica se dezvolta de-a lungul unor țări întregi, numărul oamenilor îndumnezeiți s-a redus mult, lucru care a dus la o criză în conducerea Bisericii. Romanides consideră că mișcarea ascetică a monahismului a fost întemeiată ca un răspuns la această criză[643]. Indiferent care ar fi fost motivul, nu încape nicio îndoială că rugăciunea Duhului Sfânt în inimă a devenit scopul existenței monahismului[644]. Deși forma sa a fost redusă la o rugăciune scurtă precum rugăciunea lui Iisus sau la un verset scurt dintr-un psalm (formatul promovat în Apus de Sfântul Ioan Casian), ea și-a păstrat caracterul de „amintire a lui Dumnezeu" atunci când se face cu mintea și de „amintire necontenită a lui Dumnezeu" atunci când o face Duhul Sfânt prin facultatea noetică[645]. Conform lui Romanides, regimul terapeutic apostolic s-a păstrat în principal datorită monahismului[646]. Astfel, monahismul a devenit centrul de pregătire pentru povățuitorii care își conduceau semenii către *theoria*[647]. Numai astfel de „povățuitori/bătrâni/doctori/părinți/maici duhovnicești" își pot conduce „fiii" și „fiicele" către același regim terapeutic prin care au trecut ei înșiși[648].

---

[643] *Idem*, *Franks, Romans, Feudalism and Doctrine...*, p. 51.

[644] *Idem*, „Jesus Christ, the Life of the World", p. 264.

[645] *Idem*, „Church Synods and Civilisation", p. 445.

[646] *Idem*, „Introduction to Roman Theology...", p. 31.

[647] *Idem*, „Jesus Christ, the Life of the World", p. 274.

[648] *Idem*, „Critical Examination...", pp. 434-437.

În condițiile în care atât reînnoirea, cât și continuarea Tradiției profetice și apostolice s-au întemeiat pe o astfel de perspectivă asupra monahismului, obiceiul de a alege episcopi din rândul monahilor devine mai ușor de înțeles[649]; însă nici măcar acest lucru nu a garantat că Biserica va fi condusă doar de către aceia care au ajuns la iluminare și la îndumnezeire. În Biserica din vechime, alături de acei episcopi care avuseseră experiența iluminării sau a îndumnezeirii au apărut și episcopi-filosofi precum Pavel de Samosata. Nici mai târziu, la sfârșitul secolului al X-lea și la începutul secolului al XI-lea, în epoca Sfântului Simeon Noul Teolog, situația nu se îmbunătățise foarte mult. Acesta din urmă observă cum se alegeau episcopi din rândul celor care nu ajunseseră nici măcar la iluminare; de fapt, tot ceea ce li se cerea era să mărturisească în scris Crezul niceo-constantinopolitan[650]. Cu alte cuvinte, ei nu trăiseră Adevărul înspre care conduc dogmele din Crez. În mod similar, în secolul al XIV-lea, Sfântul Grigorie Palama s-a manifestat vehement împotriva episcopilor care se despărțiseră de experiența Adevărului, întrebându-se cum ar putea astfel de conducători să fie considerați membri ai Bisericii lui Hristos[651].

Totuși, au fost și destule făclii puternice care au strălucit în întuneric și au susținut regimul terapeutic care duce la îndumnezeire de-a lungul căderii atât a Vechii, cât și a Noii Rome. Romanides subliniază că

[649] *Idem*, *Franks, Romans, Feudalism and Doctrine...*, p. 51.

[650] *Idem*, „Jesus Christ, the Life of the World", p. 264.

[651] Georgios Mantzaridis, *op. cit.*, p. 59.

„aportul celor iluminați și al celor îndumnezeiți [...] în părțile de Apus și în cele de Răsărit din Imperiul Roman a fost mult mai mare decât au reușit vreodată istoricii să își închipuie"[652]. Cu toate că legătura strânsă care se crease între statul roman și Biserică a fost criticată din plin atât de istorici, cât și de teologi, Romanides o privește într-un mod mult mai pozitiv. Într-adevăr, convingerea că statul ar putea fi „sfințit" a scos la iveală o atitudine oarecum utopică, însă deschiderea statului către regimul terapeutic al curățirii, iluminării și îndumnezeirii ca temelie a societății ar merita mai mult respect. După căderea Vechii Rome, faptul că această convingere a dăinuit în Imperiul de Răsărit nu ar trebui considerat un „fenomen bizantin", ci o continuare a Tradiției apostolice[653]. În Evul Mediu, această Tradiție a fost întreținută în cadrul tuturor celor cinci patriarhii romeice (Roma, Constantinopol, Alexandria, Antiohia și Ierusalim)[654]. O cetățenie bazată mai degrabă pe Botez decât pe considerente rasiale sau politice a accentuat importanța „Ortodoxiei romeice" pentru bunul mers al societății[655]. Prin urmare, răspândirea ereziilor nu doar că i-a îndepărtat pe oameni de la iluminare și de la

[652] Ioannis Sava Romanides, „Church Synods and Civilisation", p. 447.

[653] *Ibidem*, p. 447. Romanides consideră cuvântul „bizantin" drept o invenție a politicienilor și a istoricilor din vestul Europei și refuză să îl folosească, deoarece introduce o dihotomie falsă în Ortodoxia romană.

[654] Pentru mai multe informații privind folosirea termenului „romeic" cu privire la patriarhii, consultați Ioannis Sava Romanides, *Dogmatic and Symbolic Theology...*, p. 377.

[655] *Idem*, *Romanicity, Romania, Roumeli,* Pournaras, Tesalonic, 1975, pp. 121-122.

îndumnezeire, ci a și subminat transformarea societății[656]. Numai într-un asemenea context s-ar putea înțelege promulgarea unor decrete ale sinoadelor ecumenice drept legi în cadrul statului roman[657].

Sinoadele locale și ecumenice

Conform lui Romanides, sistemul episcopal sinodal care se dezvoltase în contextul administrativ al Imperiului Roman a pornit de la grupul de prooroci din fiecare adunare locală, precum și de la apostolii care „supravegheau" bisericile pe care le întemeiaseră[658]. În general, episcopul ales în fiecare biserică locală (și care era reprezentantul oamenilor iluminați și îndumnezeiți din comunitatea sa) era primit în sinodul regional de episcopi, care a continuat procesul apostolic de supraveghere a grupărilor de biserici în sens geografic[659]. Principala responsabilitate a acestor sinoade era de a promova vindecarea prin iluminare și dobândirea îndumnezeirii. Această responsabilitate includea și protejarea credincioșilor de speculațiile false ale ereticilor, care au umbrit calea către vindecare și către îndumnezeire[660]. Pavel de Samosata, Sabelius, Arie, Nestorie și Eutihie – toți aceștia au fost condamnați

[656] *Idem*, „Church Synods and Civilisation", p. 447.
[657] *Ibidem*, p. 424.
[658] *Ibidem*, p. 445.
[659] *Ibidem*, p. 446.
[660] *Ibidem*, p. 446.

de către sinoadele locale chiar înainte ca sinoadele ecumenice să analizeze amenințarea din ce în ce mai răspândită a ereziilor[661].

Neavând experiența îndumnezeirii, toți acești eretici nu au ținut seama de principiul că „este cu neputință a-L exprima pe Dumnezeu și cu mult mai mult a-L închipui"[662]. Faptul că acești „teologi" eretici se luptau de multe ori unul împotriva celuilalt „nu înseamnă neapărat că presupunerile lor de bază erau diferite"[663]. Pentru Romanides, există o anumită unitate între concepția samosatienilor, a arienilor și a nestorienilor datorită presupunerilor lor filosofice[664]. Aceștia toți credeau că Dumnezeu intră efectiv în legătură cu lucrurile create numai după voință, însă niciodată după fire sau după ipostas[665]. Aceasta însemna că pentru arieni, Dumnezeu se află în legătură cu Logosul ipostatic prin voință, iar nu prin fire, în timp ce pentru samosatieni și pentru nestorieni, Dumnezeu nu Se unește cu omenirea în Hristos prin fire, ci prin voință[666]. Fiindcă au aplicat firii dumnezeiești categoria necesității atunci când au deosebit-o de ceea ce face Dumnezeu prin voință, au apărut probleme imediate nu doar în planul hristologiei, ci și al teologiei despre Treime[667]. Mai mult, această

[661] *Ibidem*, p. 424.

[662] *Idem*, „Justice and Peace...", p. 246.

[663] *Idem*, „Highlights in the Debate...", p. 163.

[664] *Idem*, *Dogmatic and Symbolic Theology...*, p. 269.

[665] *Ibidem*, p. 272.

[666] *Idem*, *Franks, Romans, Feudalism and Doctrine...*, p. 79.

[667] *Idem*, „Highlights in the Debate...", p. 171.

abordare *Logos/sarx* a devenit în mod inevitabil sursa monoenergismului și a monotelismului[668].

Răspunsul sinodal la asemenea speculații nu depindea de alte speculații filosofice (sau chiar teologice), ci de experiența personală a revelației[669]. Sfântul Grigorie Teologul a insistat că singurii care puteau „teologhisi" erau cei care fuseseră curățați și care dobândiseră *theoria* prin iluminare sau prin îndumnezeire[670]. Astfel, nu era îndeajuns să citeze texte din Scriptură sau să facă referire la revelația trăită de prooroci, de apostoli și de sfinți; cei care determinau ce constituie sau nu erezie trebuie să fi avut ei înșiși experiența iluminării sau a îndumnezeirii[671]. Deși răspunsul la erezie ar putea fi însoțit de o argumentare, el este întotdeauna verificat prin experiența *theoriei*, care validează dreapta tâlcuire a mărturiei Scripturii despre revelație[672]. După cum explică Romanides, sinoadele pot introduce chiar și termeni care nu apar în Scriptură:

> Atunci când s-au adăugat în limbajul biblic termeni [...] precum *ipostas*, *ousia*, *physis*, *homoousios*, unire prin fire, unire prin voință etc. [...] ele [sinoadele] nu fac altceva decât să apere prin limbajul epocii lor tradiția vie a experienței Cincizecimii, care este dincolo de cuvinte, căci o erezie

[668] *Idem*, *Dogmatic and Symbolic Theology...*, p. 275.

[669] *Idem*, *Franks, Romans, Feudalism and Doctrine...*, p. 78.

[670] *Ibidem*, p. 49; Sfântul Grigorie Teologul, *Cuvântarea întâi despre Dumnezeu*, 3.

[671] *Idem*, „Critical Examination...", pp. 427-428. A se vedea referința făcută de Sfântul Grigorie Teologul către propria experiență în *Cuvântarea a doua despre Dumnezeu*, 3.

[672] *Ibidem*, p. 431.

> concretă îi îndepărta pe credincioși de la această experiență în loc să îi conducă înspre ea, ceea ce înseamnnă moarte duhovnicească pentru cei îndepărtați[673].

Introducerea unui asemenea vocabular a ridicat mereu suspiciunea influențelor filosofice chiar și în raport cu cel mai ortodox răspuns la erezie. Cu toate că Sfântul Grigorie Teologul îi îndemnase pe eunomieni să nu „filosofeze" despre Dumnezeu, folosirea liberă a terminologiei filosofice în teologia patristică i-a făcut pe mulți comentatori să recunoască cel puțin influența neo-platonismului[674]. Totuși, cercetătorii contemporani au remarcat o atitudine mult mai ambivalentă față de filosofie, demonstrând în același timp o schimbare radicală a sensului acelor termeni filosofici care au fost preluați și în apologetica creștină[675]. Conform lui Romanides, un concept precum imposibilitatea cunoașterii ființei dumnezeiești nu ar trebui confundat cu platonismul: „în platonism, în neoplatonism și chiar și pentru Philo din Alexandria, Dumnezeu este inaccesibil nu pentru că ființa dumnezeiască ar fi incognoscibilă prin fire, ci [...] [pentru că] rațiunea umană este implicată în numeroasele fenomene materiale prin despărțirea ei de [...] simplitatea dumnezeiască"[676]. Deoarece speculațiile filosofice de acest fel nu au adus niciun aport la procesul de îndumnezeire, fiind, de fapt, în contradicție

[673] *Ibidem*, p. 432.

[674] *Idem*, *Dogmatic and Symbolic Theology...*, p. 13.

[675] Jaroslav Pelikan, *op. cit.*, p. 17. John Meyendorff, *Byzantine Theology...*, pp. 23-24.

[676] Ioannis Sava Romanides, „H. A. Wolfson's Philosophy...", p. 80.

cu Adevărul revelat în timpul acestuia, ele nu au avut niciun rol în lupta împotriva ereziilor[677].

Proclamarea sinodală a dogmelor ca mijloc de apărare împotriva ereziilor nu înseamnă o „înțelegere" a tainei lui Dumnezeu, ci doar a cuvintelor și a conceptelor care alcătuiesc dogmele, precum și a scopului acestora[678]. Dogma nu poate niciodată să ia locul revelației, ci doar să conducă înspre ea:

> [Există] o deosebire clară între descoperirea adevărului neconceptual [...] celor îndumnezeiți în Hristos și formularea acestei experiențe revelatoare în axiome dogmatice sau în afirmații de credință redate prin termeni pe care nu activitatea speculativă îi face necesari (pentru a înțelege cu mintea tainele supra-raționale descoperite), ci o erezie concretă care apare într-o situație istorică concretă și care necesită formularea unei expresii a adevărului supra-rațional în termeni accesibili în situația creată de erezia respectivă[679]. Prin urmare, reducerea tainei Sfintei Treimi, care este revelată doar în îndumnezeire, la o „dezvoltare" de termeni și de concepte eșuează complet[680]. Mai mult, o astfel de poziționare poate să cadă într-o fixație față de exclusivitatea terminologică, precum s-a întâmplat în rândul necalcedonienilor[681]. Răspunsurile sinodale la erezii nu au avut niciodată această intenție, căci toate cuvintele și conceptele care nu contrazic experiența îndumnezeirii și care duc la curățire și la iluminare se pot numi ortodoxe[682].

[677] *Idem*, *Franks, Romans, Feudalism and Doctrine...*, p. 45.

[678] *Ibidem*, p. 90.

[679] *Idem*, „Critical Examination...", p. 425.

[680] *Ibidem*, p. 429.

[681] *Idem*, „Justice and Peace...", p. 246.

[682] *Idem*, „Church Synods and Civilisation", p. 438.

Deoarece sinoadele locale de episcopi făceau parte din structura Bisericii primare, canoanele au dispus convocarea lor regulată. Sinoadele ecumenice din Ortodoxia romană s-au deosebit datorită promulgării decretelor date în cadrul lor la nivel imperial[683]. Chiar și în acest context, episcopii au participat ca membri ai propriilor lor sinoade. Ar fi greșit să considerăm sinoadele ecumenice ca înlocuitoare ale sinoadelor locale. Proclamarea dogmelor se poate face și într-un context local, după cum arată hotărârile hristologice ale sinoadelor antiohiene care au avut loc între anii 264 și 269 [684]. Singurul mod prin care un sinod ar putea avea întâietate asupra altuia este printr-o lepădare a acestuia de Ortodoxie. „Autoritatea" supremă nu aparține nici sinoadelor locale, nici celor ecumenice, ci „proorocilor, apostolilor și părinților îndumnezeiți care participă la sinoade sau ale căror învățături sunt urmate de acestea"[685]. Din pricina caracterului identic al vindecării și al desăvârșirii pentru toți cei care au avut experiența iluminării sau a îndumnezeirii, autoritatea doctrinară nu poate fi niciodată înțeleasă ca fiind impusă de sus[686].

Sinoadele care proclamă dogme prin concepte și termeni noi sunt, în general, examinate un timp înainte de a fi acceptate; aceasta îndeosebi pentru că niciun sinod, nici măcar cele numite ecumenice, nu a reunit vreodată toți oamenii iluminați și îndumnezeiți din

[683] *Ibidem*, p. 424.

[684] *Idem*, *Dogmatic and Symbolic Theology...*, p. 275.

[685] *Idem*, „Church Synods and Civilisation", p. 424.

[686] *Ibidem*, p. 446.

Biserică. Spre exemplu, la câteva decenii după Sinodul I Ecumenic de la Niceea, Crezul „era încă un subiect marginal în raport cu sarcina definirii teologice din Apus", după cum o demonstrează câteva sinoade locale din regiune[687]. Dintre acestea, un rol deosebit de important l-a avut Sinodul de la Paris (360 sau 361), care nu doar că a afirmat folosirea termenului *homoousios*, ci a și respins cu asprime sabelianismul[688]. O asemenea abordare la nivel local era necesară, deoarece existase o anumită neliniște în rândul ortodocșilor cu privire la acest termen; ei simțeau că ar putea fi redat greșit pentru a desemna o confundare sabeliană a ipostasului, care ar putea fi citită ca *tautoousios*. Numai distincția capadociană dintre *ipostas* și *ousia* a pus capăt acestei neliniști[689]. Chiar și așa, acceptarea și înțelegerea acestei deosebiri dintre *ipostas* și *ousia* nu a fost întoteauna ușoară, iar interpretarea ei greșită sau chiar ignorarea ei a fost unul dintre ingredientele care au alcătuit pseudomorfoza Ortodoxiei romeice în Apus.

Prin accentul pe care îl pune pe Ortodoxia romeică, Romanides încearcă să depășească dihotomia impusă adeseori creștinismului post-apostolic. Pentru el, a vorbi separat despre un creștinism grec și latin ține de domeniul fantasticului[690]. O astfel de abordare ne ajută să înțelegem de ce preferă sintagma „Părinții romei",

[687] Daniel H. Williams, *Ambrose of Milan and the End of the Nicene-Arian Conflicts*, Clarendon, Oxford, 1995, p. 18.

[688] *Ibidem*, p. 46.

[689] Ioannis Sava Romanides, „Christological Teaching...", p. 236.

[690] *Idem*, *Franks, Romans, Feudalism and Doctrine...*, p. 63.

iar nu Părinții „greci" sau „latini" (deși primele sale lucrări conțin și astfel de exprimări)[691]. Unitatea de credință a depășit granițele limbajului, însă ignorarea din ce în ce mai evidentă a limbii grecești în Apus a început să creeze dificultăți în comunicarea doctrinară cu Răsăritul. Multe lucruri s-au schimbat din primele secole ale creștinismului, când limba greacă era limba acceptată a *lex orandi*. Latina a pătruns în uzul teologic dinspre Africa de Nord, iar la jumătatea secolului al patrulea, aceasta înlocuise greaca în uzul liturgic la Roma (deși aceasta nu înseamnă că romanii au încetat definitiv să folosească greaca)[692]. Odată cu trecerea timpului, conducători ai Bisericii care să cunoască atât greaca, cât și latina, precum Fericitul Ieronim și Sfântul Ambrozie, au devenit din ce în ce mai greu de întâlnit[693]. Desigur, în cele din urmă, nu conta atât cunoașterea limbilor respective cât participarea la iluminare sau la îndumnezeire. Lipsa cunoștințelor lingvistice nu a făcut altceva decât să dubleze o asemenea lipsă de experiență.

Ambrozie și Augustin

Pentru Romanides, pseudomorfoza inițială din Ortodoxia romeică poate fi observată în dezacordul dintre Sfântul Ambrozie al Milanului și Augustin din Hippo. Asemeni altori comentatori, Romanides se îndoiește de

[691] *Idem*, „Introduction to Roman Theology...", p. 63.

[692] *Idem*, *Romanicity, Romania, Roumeli*, p. 75.

[693] *Ibidem*, p. 76.

măsura în care Augustin a fost, într-adevăr, „ucenicul" lui Ambrozie[694]. Cunoștințele de limbă greacă ale Sfântului Ambrozie i-au permis nu doar să păstreze contactul cu dogmele vremii, ci să le și tâlcuiască în predicile sale[695]. În schimb, Augustin nu avea astfel de cunoștințe lingvistice, iar viața pe care o dusese înainte de a fi botezat a avut o influență clară asupra discursului său teologic[696]. Acesta din urmă era un amestec de elemente neo-platonice, maniheice și ortodoxe[697]. Lucrul acesta, combinat cu o necunoaștere elementară a lucrărilor de la primele două sinoade ecumenice, a dus la situarea sa în afara curentului teologic predominant[698].

Deși, în volumul său autobiografic intitulat *Confesiuni*, Augustin a vorbit despre propria experiență a revelației ca fiind „străfulgerarea unei priviri înfiorate"[699], opera sa teologică, spre deosebire de cea a Sfântului Ambrozie, cuprinde foarte puține referiri la experiența iluminării sau a îndumnezeirii[700]. Deși, în câteva texte, Augustin

[694] *Idem*, *Dogmatic and Symbolic Theology...*, p. 29. A se consulta și Peter Brown, *Augustine of Hippo: a Biography*, University of California, Berkeley și Los Angeles, 1967, p. 86.

[695] Peter Brown, *op. cit*., p. 84.

[696] În *Dogmatic and Symbolic Theology...*, p. 27, Romanides menționează că până la Sinodul al III-lea Ecumenic, cu excepția lui Augustin, toți marii teologi din Apus cunoșteau limba greacă.

[697] *Ibidem*, p. 88.

[698] *Ibidem*, p. 387.

[699] Augustin, *Confesiuni*, trad. Eugen Munteanu, ed. a II-a, Nemira, București, 2006, p. 153.

[700] Henry Chadwick, *Founders of Thought: Augustine*, Oxford, Oxford, 1991, p. 214. Augustin, *Confesiuni*, VII, 23. A se consulta și referința la îndumnezeire făcută de Sfântul Ambrozie în *De Spiritu Sancto* I, 8, 92.

descrie mântuirea drept „îndumnezeire", acest lucru este însoțit întotdeauna de un context:

> „Una este a fi Dumnezeu, iar alta a participa la Dumnezeu" (*De Civitate Dei* XXII, 30, 3). „Nu putem fi siguri că în viața viitoare vom fi prefăcuți în substanța lui Dumnezeu și vom deveni asemeni Lui, după cum spun unii" (*De Natura et Gratia*, 37). „Aceasta [îndumnezeirea] înseamnă că suntem uniți cu Dumnezeu prin dragoste" (*De Moribus Ecclesiae Catholicae et de Moribus Manichaeorum*, 120).

Desigur, fragmentele precum acestea sunt deschise interpretărilor, însă nu ar fi exagerat să subliniem ambivalența din abordarea lui Augustin, mai ales în contextul teologiei sale despre Treime, care nu lasă loc participării la energia dumnezeiască.

Spre deosebire de Ambrozie, care a respins orice compromis cu platonismul în creștinism, Augustin nu a văzut nicio discrepanță fundamentală între platonism și Scriptură[701]. Dintr-un asemenea punct de vedere, iluminarea și îndumnezeirea ar putea să nu mai fie considerate drept calea cea mai sigură pentru a ajunge de la credință la cunoaștere, fiind înlocuite de contemplare[702]. Adăugarea logicii la o astfel de contemplare a dat naștere principiului *credo ut intellegam* („cred pentru a putea înțelege")[703]. Astfel, meditația, îndeosebi asupra cuvintelor și a conceptelor din Scriptură (*analogia fidei*), va aduce iluminarea (Augustin nu precizează dacă aceasta

[701] Ioannis Sava Romanides, *Romanicity, Romania, Roumeli*, p. 95. Sfântul Ambrozie, *De Fide* I, 5 și IV, 4. Augustin, *Contra Academicos* III, 20.

[702] *Idem*, „Highlights in the Debate...", p. 183 n. 153.

[703] *Idem*, „Introduction to Roman Theology...", p. 114.

este creată sau necreată) cugetului omului cu privire la taina lui Dumnezeu[704]. Această înlocuire a *theoriei* cu contemplarea intelectuală ar avea loc nu doar la nivel individual, ci și colectiv, reflectând însăși conștiința Bisericii (*consensus ecclesiae*). Prin contemplarea colectivă, Biserica „progresează" la rândul ei în cunoaștere, ceea ce ar însemna că Biserica nu are o înțelegere deplină a învățăturilor lui Hristos dintru început și că această înțelegere a revelației poate deveni mai deplină doar odată cu trecerea timpului[705]. Faptul că Augustin și-a proiectat propriile inadecvări asupra Bisericii a condus la acele teorii despre o dezvoltare a doctrinei creștine pe care Apusul a perceput-o, în cele din urmă, ca fiind responsabilitatea efectivă a sinoadelor ecumenice în calitate de „autorități supreme"[706].

Incapacitatea lui Augustin de a face o distincție între firea dumnezeiască și voința, puterea, împărăția sau energia lui Dumnezeu, s-a deosebit, la rândul ei, de abordarea lui Ambrozie. Ambrozie a făcut referire în mod constant la unitatea Treimii, nu doar în numire, ci și în putere (*potestas*) și în act[707]. Mai mult, abordarea esențialistă a lui Augustin față de Dumnezeu nu doar că a sacrificat energia în dauna ființei (la fel ca eunomienii), ci a și confundat ipostasurile cu ființa (la fel ca

[704] Maximos Lavriotes, „Giving Birth to God: Meister Eckhart and Symeon the New Theologian on Spiritual Maternity", *Eckhart Review* (Spring, 1995), p. 37. Augustin, *Epistola 120*, 2, 10.

[705] Ioannis Sava Romanides, „Critical Examination...", p. 417.

[706] *Ibidem*, p. 423.

[707] Daniel H. Williams, *op. cit.*, p. 144. Sfântul Ambrozie, *De Virginibus* I, 2; *De Excessu Fratris* I, 13; *De Fide* I, 4, 33; I, 17, 112; II, 10, 87.

sabelienii)[708]. În lipsa unei înțelegeri clare a deosebirii capadociene dintre *ipostas* și *ousia*, Augustin a identificat eronat fiecare Persoană a Treimii cu ființa, însă nu și cu celelalte Persoane dumnezeiești[709]. Părinții capadocieni au reușit să facă deosebirea între *ousia* și *ipostas* în principal datorită contrastului dintre ceea ce este comun (ființa/energia) și ceea ce nu este comun (ipostasurile) în Treime: (1) Ceea ce este comun și comunicat este comun și identic în toate cele trei Persoane sau ipostasuri, iar (2) Ceea ce nu este comun și comunicat ține de proprietățile ipostatice și aparține unei singure Persoane (ipostas) a Treimii[710].

Cu toate că, în cele din urmă, Augustin a acceptat deosebirea făcută de Părinții capadocieni și de Sinodul II Ecumenic între *ipostas* și *ousia*, el nu a înțeles-o, de fapt, niciodată[711]. Tocmai din acest motiv, scrierile sale cuprind numeroase analogii făcute în încercarea de a stabili raportul dintre Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt[712]. În acest sens, principala piatră de încercare pentru Augustin a fost Persoana Duhului Sfânt, acesta chinuindu-se să ajungă la o „concepție inteligentă" privind individualitatea Sa specială (*proprium*)[713]. Desigur, această pro-

[708] Ioannis Sava Romanides, *Dogmatic and Symbolic Theology...*, pp. 269, 391.

[709] *Ibidem*, p. 391.

[710] *Idem*, *Franks, Romans, Feudalism and Doctrine...*, p. 85. *Idem*, *Dogmatic and Symbolic Theology...*, p. 389.

[711] *Ibidem*, p. 74. Augustin, *De Trinitate* V, 8, 10; VII, 4-6. Augustin însuși spune că nu a înțeles-o.

[712] Pentru o listă a analogiilor făcute de Augustin, consultați Ioannis Sava Romanides, *Dogmatic and Symbolic Theology...*, pp. 395-396.

[713] Ioannis Sava Romanides, „Critical Examination...", p. 417. Augustin,

blemă a fost abordată și de Sinodul II Ecumenic odată cu proclamarea Crezului, anume că nu doar Fiul, ci și Duhul Sfânt își are originea ipostatică numai în Tatăl: Fiul fiind născut, iar Duhul purces. Nu doar Părinții capadocieni, împreună cu Sfântul Grigorie Teologul și Sfântul Grigorie de Nyssa, ci și episcopii egipteni (care erau ucenicii lui Didim cel Orb) și cei antiohieni (din a căror tradiție se trage prima întrebuințare pe deplin dezvoltată a termenului „purcedere") au consimțit la includerea „purcederii" în Crez. Augustin, așadar, a trecut cu vederea corectitudinea teologică a acestei hotărâri, dând naștere, în schimb, doctrinei greșit întrebuințate *filioque*. Răsăritul nu avea să remarce că aceasta este creația sa decât în secolul al XV-lea[714].

Trebuie să subliniem că Sfântul Ambrozie nu l-a „învățat" pe Augustin întrebuințarea greșită a lui *filioque*, după cum au sugerat unii comentatori. Fiindcă Ambrozie știa ceea ce era comun și ceea ce nu era comun în Treime, el nu a confundat niciodată proprietățile ipostatice ale Persoanelor. Pentru el, precum și pentru capadocieni, Tatăl a rămas întotdeauna principiul celorlalte Persoane[715]. Prin urmare, el a putut vorbi despre Duhul Sfânt ca purcezând nu doar din Tatăl prin Fiul, ci și din Tatăl și din Fiul deopotrivă[716]. Această formă

De Fide et Symbolo, p. 19.

[714] *Idem*, *Dogmatic and Symbolic Theology...*, p. 93. *Idem*, *Franks, Romans, Feudalism and Doctrine...*, p. 81.

[715] *Idem*, *Franks, Romans, Feudalism and Doctrine...*, p. 83. *Dogmatic and Symbolic Theology...*, pp. 317-318. Sfântul Ambrozie, *De Fide* IV, 133.

[716] Sfântul Ambrozie, *De Spiritu Sancto* II, 12, 134; I, 11, 120.

roman-apuseană de *filioque* ortodox (cum o numește Romanides) a fost ulterior apărată de Sfântul Maxim Mărturisitorul în secolul al șaptelea, atunci când fusese folosită de Papa Martin[717]. Atunci când Tatăl era recunoscut drept sursa celorlalte Persoane, se accepta folosirea mai multor formule câtă vreme acestea erau folosite în afara Crezului niceo-constantinopolitan, unde contextul „purcederii" făcea referire mai degrabă la originea ipostatică a Duhului decât la energia comună. Tocmai acest motiv i-a determinat pe unii să scuze forma de *filioque* a lui Augustin. Conform acestora, deoarece Crezul niceo-constantinopolitan rămăsese în mare parte necunoscut în Apus în timpul vieții sale, este oarecum de înțeles că Augustin nu a ezitat să afirme că Duhul purcede din Tatăl și din Fiul[718]. Încă o dată, însă, dovada nu stă în formulare, ci în context.

Faptul că Augustin a ignorat imposibilitatea radicală a cunoașterii atributelor ipostatice prin afirmația că Tatăl și Fiul reprezintă sursa ipostatică a Duhului s-a înrăutățit și mai mult atunci când acesta a identificat Duhul Sfânt cu „ceea ce grecii numesc *theotes* [dumnezeire]", explicând Duhul Sfânt ca fiind „dragostea dintre Tatăl și Fiul"[719]. În Ortodoxie, dumnezeirea (care include dragostea) este identificată cu energiile comune întregii

[717] Ioannis Sava Romanides, *Franks, Romans, Feudalism and Doctrine...*, p. 61. *Dogmatic and Symbolic Theology...*, p. 340. Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Epistola ad Marinum*, PG 91, 136B.

[718] *Idem*, *Dogmatic and Symbolic Theology...*, pp. 30-31. Henry Chadwick, *op. cit.*, p. 274.

[719] *Idem*, *Franks, Romans, Feudalism and Doctrine...*, p. 73. Augustin, *De Fide et Symbolo*, p. 19.

Treimi[720]. A reduce Mângâietorul la o astfel de „energie" duce la o de-ipostaziere a Duhului Sfânt. Desigur, din pricina absenței oricărei deosebiri între ipostas, ființă și energie la Augustin, această identificare a Duhului cu dragostea confundă, la rândul ei, și trimiterea sau dăruirea Duhului cu însăși purcederea[721]. La modul strict, în ideea în care intenția lui Augustin nu a fost de a de-ipostazia Duhul, presupunerea unei asemenea forme de *filioque* ar exclude posibilitatea iluminării și a îndumnezeirii prin harul necreat[722].

Perspectivele teologice ale lui Augustin s-au conturat în forma lor finală în lupta cu arianismul, care pătrunsese în partea nordică a Africii spre sfârșitul vieții sale. Cu excepția timpului petrecut la Milano, el nu avusese decât o minimă expunere la arianism, iar abia spre sfârșitul carierei sale teologice a reușit să deosebească arianismul de eunomianism[723]. Atât arienii, cât și eunomienii susțineau că Domnul Slavei a fost creat, deoarece patriarhii și proorocii din Vechiul Testament L-au putut vedea; acest lucru l-a determinat pe Augustin să creadă în mod eronat că însăși credința în posibilitatea vederii Logosului se situa în afara Tradiției Bisericii. Prin urmare, a simțit că nu avea altă opțiune decât să facă „invizibile" toate Persoanele din Sfânta Treime, ceea ce

[720] *Ibidem*, p. 74.

[721] *Idem*, „Highlights in the Debate...", p. 183, n 153.

[722] *Idem*, *Dogmatic and Symbolic Theology...*, p. 399.

[723] William A. Sumruld, *Augustine and the Arians: the Bishop of Hippo's Encounters with Ulfilian Arianism*, Associated University Press, Cranbury, NJ, 1994, p. 67.

a dus, în cele din urmă, la credința într-o revelație care are loc numai prin mijloace create[724]. Inclusiv în această privință, diferențele dintre el și Ambrozie sunt uriașe. Acesta din urmă nu s-a îndoit niciodată de revelarea Sfintei Treimi către patriarhii și proorocii din Vechiul Testament, afirmând limpede că o asemenea teofanie a avut loc încă din vremea lui Avraam. Acesta, nefiind indiferent față de Duhul Sfânt, „a văzut *trei* și s-a închinat ca unuia singur"[725].

Ca o introducere la perspectiva lui Augustin, putem porni de la propriile sale observații privind felul în care Sfânta Treime S-a arătat lui Avraam [la stejarul Mamvri]. Întâi de toate, Augustin observă că Avraam văzuse trei „Oameni", iar nu unul singur, așa că s-a întrebat cum ar putea acest lucru să fie interpretat ca o teofanie a Logosului. În mod evident, posibilitatea unei revelări a Sfintei Treimi prin îndumnezeirea lui Avraam era străină experienței sale. Conform lui Augustin, cei trei erau reprezentanții (adică îngerii) lui Dumnezeu, iar Avraam, văzându-i, a recunoscut „prezența lui Dumnezeu"[726]. Concepțiile sale despre Moise au primit, la rândul lor, explicații „create" asemănătoare. Discutând aparenta discrepanță între Ieșire 3, 2 și 3, 14, unde întâi îngerul Domnului îi vorbește lui Moise, iar apoi chiar Dumnezeu,

[724] Ioannis Sava Romanides, „Church Synods and Civilisation", p. 443.

[725] *Idem*, *Romanicity, Romania, Roumeli*, p. 61. Sfântul Ambrozie, *De Spiritu Sancto* II, *Prolog*, 4. A se vedea și *De Fide* I, 13, 83, și V, 1, 25; *De Spiritu Sancto* I, 4, 55; I, 14, 164-170; II, 2, 20.

[726] William A. Sumruld, *op. cit.*, p. 118; Augustin, *Contra Maximinum Arianorum Episcopum* XXVI.

Augustin conchide dialectic că Dumnezeu a vorbit printr-un înger[727]. În mod paradoxal, în Fapte 7, 30, întâiul martir Ștefan, aflat într-o stare de îndumnezeire, descrie un „înger" care l-a condus pe Augustin către o altă concluzie „creată"[728].

Într-o anumită privință, însă, Augustin a făcut și o excepție „necreată" în cazul lui Moise (iar, ulterior, al lui Pavel). Acesta credea că ceea ce a văzut Moise a fost o descoperire efemeră a ființei lui Dumnezeu. Deși, inițial, Dumnezeu îi refuzase acest lucru (Ieș. 33), ulterior i l-a îngăduit (Num. 12, 8)[729]. Astfel, ceea ce are în vedere Augustin în cazul lui Moise (și al lui Pavel) nu este îndumnezeirea, ci o formă neo-platonică de extaz[730]. Succesorii lui Augustin, însă, nu vor mai asocia atât de mult această experiență cu neo-platonismul, ci cu viziunea beatifică de după moarte promovată de scolastici. În cadrul scolasticii, această contemplare a ființei dumnezeiești va fi interpretată drept fericirea supremă și imuabilă (eudemonism)[731]. Pentru Romanides, însă, și pentru Tradiția ortodoxă, nici eudemonismul specific platonismului, nici seninătatea caracteristică

[727] Bertrand de Margerie, *Introduction to the History of Exegesis*: *III. St. Augustine*, St. Bede's Publications, Petersham, MA, 1991, pp. 90-91; Augustin, *Sermo* VII, *De Vetere Testamento*, 5, 7.

[728] *Ibidem*, p. 130, n. 4; Augustin, *Sermo* VII, *De Vetere Testamento*, 5, 2.

[729] *Ibidem*, pp. 93, 131, n. 17; Augustin, *De Genesi ad Litteram*, XII, 28, 56 și 34, 67.

[730] Ioannis Sava Romanides, „Introduction to Roman Theology...", p. 112.

[731] *Idem*, „Highlights in the Debate...", p. 181; *Idem*, *Dogmatic and Symbolic Theology...*, pp. 138-140.

stoicismului, nici altruismul propus de etica filosofică nu pot înlocui transformarea patimilor în iluminare sau în îndumnezeire, iar nici terminologia lor nu o poate descrie[732].

Prin erorile sale, Augustin s-a îndepărtat de Ortodoxia romeică, devenind cu adevărat părintele scolasticii. Acest lucru se întemeiază pe absența iluminării și a îndumnezeirii din învățătura sa, pe care le-a înlocuit cu contemplarea, pe întrebuințarea greșită a doctrinei *filioque* și pe prezentarea beatitudinii ca o formă de eudemonism post-mortem. Aceste lucruri, combinate cu lipsa oricărei deosebiri între ființă și energie, înseamnă că numai harul creat ar putea oferi mijloacele pentru întregul sistem teologic. Din această perspectivă, considerăm de cuviință a-l cita pe Sfântul Ambrozie pentru ultima oară: „Și de aceea Domnul pe alții îi numea altfel, în timp ce pe Apostolii Săi îi numea slujitori, ca să recunoaștem că sunt o creatură și că harul duhovnicesc este altceva"[733]. Tragedia lui Augustin constă în încercările sale necontenite de a rămâne un fiu credincios al Bisericii, desprinzându-se în același timp de Ortodoxia romeică. Dacă istoria Europei de Vest ar fi luat o altă turnură, poate că influența sa ulterioară ar fi fost resimțită mai puțin; în schimb, cele întâmplate i-au adus o notorietate din ce în ce mai mare.

[732] *Idem, Dogmatic and Symbolic Theology...*, p. 150.

[733] Sfântul Ambrozie, *Despre Duhul Sfânt*, trad. Vasile Răducă, Anastasia, București, 1997, p. 62.

Tradiția franco-latină

Primul atac asupra învățăturilor lui Augustin a fost făcut de Sfântul Ioan Casian în Galia de Sud. Aceste neînțelegeri au început încă dinainte de moartea lui Augustin în 430 și s-au concentrat mai mult asupra antropologiei decât a teologiei sale. Perspectiva destul de negativă a lui Augustin asupra omenirii punea foarte puțin accent pe perspectiva Tradițională răsăriteană a conlucrării cu Duhul Sfânt, afirmând, în schimb, un „har premergător" care părea să predestineze oamenii către mântuire sau către pierzare încă de la început, indiferent de eforturile acestora[734]. Casian, care fusese hirotonit diacon de Sfântul Ioan Gură de Aur, a accentuat Tradiția rugăciunii noetice în rândul romanilor gali și italieni[735]. Experiența sa privind asceza monahală în Răsărit a reprezentat în mod evident temelia pentru părerile sale privind libertatea umană împotriva lui Augustin[736]. Amintindu-l pe Sfântul Ioan Casian, Romanides își dezvoltă perspectiva asupra Ortodoxiei romeice:

> În persoana lui [a Sfântului Ioan Casian], precum și în persoana altora precum Ambrozie, Ieronim, Rufinus, Leon cel Mare și Grigorie cel Mare, avem o identitate în doctrină, teologie și spiritualitate între creștinii romani

[734] O relatare bună și concisă a acestei controverse se poate găsi în John Meyendorff, *Imperial Unity and Christian Divisions: the Church 450-680 A. D.*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 1989, pp. 134-139.

[735] Ioannis Sava Romanides, *Romanicity, Romania, Roumeli*, p. 76; Sfântul Ioan Casian, *Collationes* X, pp. 8-10.

[736] *Idem*, *Dogmatic and Symbolic Theology...*, pp. 39-40.

> din Răsărit și din Apus. Astfel, Augustin a fost încadrat în teologia romană generală în partea roman-apuseană, în timp ce, în partea de Răsărit, acesta a fost pur și simplu ignorat[737].

Dezbaterea galică inițiată de Sfântul Ioan Casian a continuat până în secolul următor, iar Augustin fusese deja uitat în numeroase regiuni până la momentul respectiv. Deși un sinod local întrunit la Valencia îl criticase pe Augustin în 528, un alt sinod întrunit în anul următor la Orange a folosit formulări mult mai puțin categorice, căci toate textele lui Augustin privind predestinarea și respingerea conlucrării cu harul fuseseră omise din decretele sinodale[738]. Totuși, canonul 2 al acestui sinod a contrazis fără îndoială interpretarea dată de Augustin versetului Romani 5, 12, subliniind că de la Adam am moștenit moartea, iar nu păcatul[739]. Astfel, pe măsură ce francii începeau să își consolideze stăpânirea, transformând Galia în Francia, părerile despre Augustin erau, în cel mai bun caz, împărțite.

Înlăturarea autorității civile romane în Galia a adus căpeteniei france Clovis un succes inevitabil la sfârșitul secolului al V-lea. Din punct de vedere etnic, acest teritoriu merovingian din ce în ce mai extins a devenit un teritoriu franco-roman, în special după anexarea Provenței în 536-537 [740]. Spre deosebire de alte regate

[737] *Idem*, *Franks, Romans, Feudalism and Doctrine...*, p. 64.

[738] John Meyendorff, *Imperial Unity and Christian Divisions...*, pp. 138-139.

[739] Heinrich Denzinger, *Encheiridion*, Herder, Freiburg, Basel, Roma, Viena, 1991, pp. 176-177.

[740] William E. Klingshirn, *Caesarius of Arles: the Making of a Christian Community in Late Antique Gaul*, Cambridge, Cambridge, 1994, p. 257.

barbare din Apus, între aceste două grupuri păreau să fie mult mai puține animozități (deși Romanides pune la îndoială acest lucru), iar căsătoriile mixte erau mai numeroase decât în alte regiuni cu populație mixtă[741]. Încă de la începuturile acestui teritoriu, episcopii romani locali îl comparau pe Clovis cu un magistrat roman, în special deoarece se considera că ar conduce sub autoritate romană[742]. Devotamentul față Ortodoxia romeică a rămas puternic în interiorul teritoriului, iar creștinii de acolo se identificau cu ea în fața ereticilor[743].

Schimbările ecleziastice care au avut loc în Galia merovingiană, îndeosebi în cadrul episcopatului, ar merita analizate cu atenție. Astfel, conducătorii merovingieni începeau să vândă scaune episcopale celor care licitau cel mai mult din rândul aristocraților și al negustorilor[744]. În schimb, mănăstirea din Lerins, în Provența, cu care fusese asociat Sfântul Ioan Casian, a continuat să propună candidați la episcopie din contextul mult mai tradițional al regimului terapeutic al curățirii, iluminării și îndumnezeirii[745]. Aceste împrejurări prezintă o dihotomie crescândă în cadrul creștinimului gal, căci merovingienii începuseră să se amestece din ce în ce mai mult în viața Bisericii. Sinoadele locale precum

[741] Raymond Van Dam, *Leadership and Community in Late Antique Gaul*, University of California Press, Berkeley, 1985, p. 179.

[742] *Ibidem*, p. 181.

[743] *Ibidem*, pp. 179-180.

[744] Pentru mai multe informații despre transformarea clerului de către sistemul feudal franc, consultați Ioannis Sava Romanides, *Romanicity, Romania, Roumeli*, pp. 121-126.

[745] John Meyendorff, *Imperial Unity and Christian Divisions...*, p. 134.

cele din Provența, o regiune mult mai orientată spre Tradiție, au fost suspendate și înlocuite de sinoadele mai generale în orașe precum Orléans, Poitiers sau Paris, aflate sub controlul strâns al conducătorului franc, care adeseori anula deciziile luate[746]. Acest precedent nefericit a continuat pe măsură ce controlul merovingian a slăbit în secolul al VII-lea. Primarii (ducii) locali care preluaseră controlul asupra teritoriilor și puseseră bazele puterii carolingienilor au numit episcopi care le erau înrudiți și care aveau un interes foarte scăzut față de problemele ecleziastice, lucru care a dus la dispariția episcopatului roman[747].

Într-un asemenea context istoric, posibilitatea ca Tradiția curățirii, iluminării și îndumnezeirii să fie promovată sau chiar să supraviețuiască era foarte redusă. Într-o scrisoare către Papa Zaharia în 741, misionarul Bonifaciu a menționat nu numai că nu exista niciun arhiepiscop care să prezideze sinoadele din Francia, ci și că niciun sinod nu mai avusese loc acolo în ultimii 80 de ani[748]. Încă la sfârșitul secolului al VI-lea, remarcile lui Grigore de Tours vădesc o confuzie tot mai mare privind iluminarea și îndumnezeirea în Francia[749]. Fiindcă se aflase într-o mai mare apropiere istorică față de instanțele de iluminare și de îndumnezeire pe care le-a descris (fără a le înțelege pe deplin) în lucrarea *Istoria francilor*,

[746] Ioannis Sava Romanides, *Romanicity, Romania, Roumeli*, p. 124; William E. Klingshirn, *op. cit*., pp. 259, 269.

[747] William E. Klingshirn, *op. cit*., p. 270.

[748] Ioannis Sava Romanides, „Church Synods and Civilisation", p. 426.

[749] *Idem*, *Franks, Romans, Feudalism and Doctrine...*, pp. 54-56.

secolele următoare nu au adus decât confuzie și poate chiar dispariția definitivă a regimului terapeutic[750]. Întâi episcopii romani care își cumpăraseră scaunele, iar ulterior episcopii franci care serveau drept „administratori" au pierdut orice legătură cu un episcopat al oamenilor iluminați și al celor îndumnezeiți care oferă îndrumare duhovnicească[751]. Fără doar și poate, orice experiență a iluminării sau a îndumnezeirii care supraviețuise în Francia a avut loc în afara instituției episcopale[752].

Încorporarea deplină a episcopatului franc într-un sistem feudal de beneficii ecleziastice fusese încheiată prin domniile carolingienilor Pepin și Charles Martel în secolul al VIII-lea. Bonifaciu a amintit faptul că unii dintre acești episcopi nu erau simpli administratori, ci lideri militari în toată regula[753]. Romanides interpretează această dezvoltare ca pe o încercare de a proteja Francia cât mai bine împotriva oricărui control roman ulterior, atât din partea papalității din Vechea Romă, cât și din partea împăratului din Noua Romă[754]. Până la jumătatea secolului, capacitatea trupelor militare france de a pătrunde în Nordul Italiei pusese papalitatea și, implicit, Ortodoxia romeică într-un pericol grav[755]. Înaintea papalității stătea o tradiție care pierduse din

[750] Fragmentele la care se face referire sunt din Grigore de Tours, *History of the Franks*, trad. Lewis Thorpe, Londra, 1977, pp. 265, 447, 589.

[751] Ioannis Sava Romanides, *Romanicity, Romania, Roumeli*, p. 157.

[752] *Idem*, „Church Synods and Civilisation", p. 447.

[753] *Idem*, *Franks, Romans, Feudalism and Doctrine...*, p. 13.

[754] *Idem*, „Church Synods and Civilisation", p. 426.

[755] *Idem*, *Franks, Romans, Feudalism and Doctrine...*, p. 14.

ce în ce mai mult contactul cu înțelesul Tradiției ortodoxe și al succesiunii apostolice, o tradiție pregătită să supună patriarhia romană propriei sale perspective asupra creștinismului[756].

Cu toate că starea Ortodoxiei romeice din Francia se înrăutățise, papalitatea, începând cu papa Leon cel Mare și până la papa Grigorie cel Mare, a continuat să o apere între secolele V-VII. Confuzia Papei Honoriu privind monotelismul la mijlocul secolului al VII-lea reprezintă singura excepție în acest sens. Atunci când Iustinian I a recucerit Italia de la barbari, el a adus-o înapoi în sfera imperială a Romei și a reînvigorat relația dintre bisericile din Vechea și din Noua Romă. Romanides observă că această relație strânsă s-a consolidat și mai mult între anii 650-750, când unsprezece dintre cei optsprezece papi din acea perioadă erau vorbitori de limba greacă[757]. O importanță deosebită pentru legătura dintre cele două Rome în Evul Mediu au avut-o sutele de mănăstiri și lăcașuri isihaste din sudul Italiei[758]. Apropierea acestei regiuni de tradiția liturgică constantinopolitană arată, la rândul ei, cât de apropiate erau cu adevărat cele două Rome[759]. Din păcate, iconoclasmul dezvoltat în secolul al VIII-lea la Constantinopol a rănit această relație de apropiere dintre cele două Rome, dar a reiterat fidelitatea Vechii Rome față de Ortodoxia romeică[760].

---

[756] *Idem*, „Church Synods and Civilisation", p. 423.

[757] *Idem*, *Romanicity, Romania, Roumeli*, p. 49.

[758] *Ibidem*, p. 53.

[759] *Idem*, *Dogmatic and Symbolic Theology...*, p. 43.

[760] *Idem*, *Franks, Romans, Feudalism and Doctrine...*, p. 13.

Vasalitatea papei Ștefan al II-lea față de franci în anul 754 a fost o consecință a faptului că împăratul nu răspunsese la apelul pentru ajutor făcut de papă în contextul amenințării lombarde[761]. În același an, împăratul Constantin al V-lea a fost implicat în convocarea unui sinod iconoclast în Răsărit, care va fi înlocuit în cele din urmă de Sinodul al VII-lea Ecumenic de la Niceea, din 787. În ciuda ajutorului acordat papalității de către franci, Roma și-a păstrat propriul papă, proprii episcopi și propriul cler. Câtă vreme acest lucru continua, libertatea și integritatea teologică a Romei s-ar fi putut menține[762]. În timpul domniei lui Carol cel Mare, apariția lucrărilor france intitulate *Libri Carolini* ca un atac asupra Sinodului al VII-lea Ecumenic trebuie să fi atras atenția papalității cu privire la pericolul „teologiei" france. În primul rând, francii păreau incapabili să distingă între *proskynesis* (cinstire) și *latreia* (închinare) în teologia iconodulă. Apoi, aceleași lucrări susțin că *filioque* face parte din Crezul original[763]. Chiar și așa, ele tot au fost promulgate de către franci la sinodul pe care l-au ținut la Frankfurt în 794, în prezența legaților papei Adrian I, un suporter fidel al Ortodoxiei romeice. Condamnarea nu doar a terminologiei de la Niceea II, ci și a iconoclaștilor a ajutat în mod evident la eclipsarea perspectivei francilor[764].

[761] A se vedea Richard Haugh, *Photius and the Carolingians: The Trinitarian Controversy*, Belmont, MA, 1975, pp. 38-41.

[762] Ioannis Sava Romanides, *Franks, Romans, Feudalism and Doctrine...*, p. 14.

[763] Richard Haugh, *op. cit.*, pp. 45-52.

[764] Ioannis Sava Romanides, *Franks, Romans, Feudalism and Doctrine...*, p. 13.

Deși papa Adrian I îi scrisese lui Carol cel Mare despre *filioque* înaintea întâlnirii de la Frankfurt, el probabil s-a temut de o confruntare cu francii în contextul vulnerabilității scaunului roman la momentul respectiv. Faptul că Adrian I avea un motiv întemeiat de teamă a fost confirmat de tratamentul umilitor al lui Carol cel Mare la adresa papei Leon al III-lea, care l-a încoronat într-un final ca „împărat" pentru a pune capăt hărțuirii din partea francilor[765]. În mod evident, Carol vroia să își consolideze autoritatea, îndeosebi cu privire la împăratul din Constantinopol. Atacurile francilor asupra Ortodoxiei romeice din *Libri Carolini* erau, în același timp, și atacuri asupra Imperiului Roman, dând de înțeles că și acesta era, la rândul său, eretic. De la momentul respectiv, francii nu au mai atribuit niciodată Imperiului titlul de „romeu", iar locuitorii săi au fost descriși drept „elini"[766]. Desigur, chiar și în limbajul uzual, cuvântul „romeu" ajunsese să însemne „ortodox", în timp ce, încă de pe vremea lui Constantin, cuvântul „elin" însemna „păgân"[767]. Subînțelesul era evident.

Un comentator a numit *Libri Carolini* „o *summă* cu totul unică a gândirii și a cunoașterii carolingiene despre creștinism"[768]. Aceasta a inițiat cu adevărat ceea ce Romanides numește „tradiția franco-latină", care va susține scolastica de la originea sa neo-platonică (Augustin) și până la apogeul său aristotelian (Toma

[765] *Ibidem*, pp. 14-15.

[766] *Idem*, „Church Synods and Civilisation", p. 425.

[767] *Idem*, *Franks, Romans, Feudalism and Doctrine...*, p. 17.

[768] Richard Haugh, *op. cit.*, p. 45.

d'Aquino). *Libri* au fost asociate, în general, cu Alcuin (pe care Romanides îl consideră unul dintre principalii întemeietori ai tradiției franco-latine), dar și cu Teodulf de Orléans[769]. Alcuin, principalul teolog al lui Carol cel Mare, cu siguranță că l-a citit în mod constant pe Augustin, adoptându-i în totalitate teologia despre Treime[770]. Conform lui Alcuin, *filioque* ar trebui acceptat nu doar datorită autorității lui Augustin, ci și din pricina decretului imperial dat de Carol cel Mare[771]. Practic, abordarea lui Alcuin a anticipat-o pe cea a inițiativelor teologice france ulterioare:

> Niciuna dintre inițiativele doctrinare france din secolele al VIII-lea și al IX-lea nu a fost rezultatul căutării de informații și de explicații de la romani, ale căror formulări doctrinare le modificau [...] Francii nu cunoșteau decât lucrările lui Augustin, care nici nu a fost vreun părinte de sinod ecumenic, nici nu a înțeles iluminarea și îndumnezeirea din Scriptură[772].

O asemenea abordare a dat naștere la nenumărate lucrări polemice, *Contra Errores Graecorum*, care au devenit în cele din urmă o constantă a tradiției franco-latine vreme de mulți ani[773]. Preferând speculațiile metafizice ale lui Augustin din pricina faptului că nu cunoșteau

[769] Ioannis Sava Romanides, *Dogmatic and Symbolic Theology...*, p. 53. Richard Haugh, *op. cit.*, menționează de asemenea asocierea lor cu Teodulf de Orléans.

[770] Richard Haugh, *op. cit.*, p. 60.

[771] *Ibidem*, pp. 61-62.

[772] Ioannis Sava Romanides, „Church Synods and Civilisation", pp. 427, 447.

[773] *Idem*, *Dogmatic and Symbolic Theology...*, p. 53.

iluminarea și îndumnezeirea, francii au presupus că ei erau cei care aveau dreptate și că „elinii" se înșelau[774]. Romanides a mers până într-acolo încât l-a numit pe Augustin „teologul național al francilor", ocupând un loc comparabil cu cel ocupat de Sfântul Ioan Hrisostom, Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Grigorie Teologul și Sfântul Grigorie de Nyssa în Răsărit[775]. Avându-l pe Augustin ca reper, francii au prezentat eronat iluminarea și îndumnezeirea ca fiind intuiția și viziunea arhetipurilor lui Platon, care sunt identificate cu ființa dumnezeiască[776]. Deși ulterior au luat cunoștință de alți părinți romei vorbitori de limbă greacă sau latină, „i-au subordonat pe toți autorității categoriilor lui Augustin" și „până și dogmele adoptate la sinoadele ecumenice au fost înlocuite de perspectiva lui Augustin asupra acestor dogme"[777].

Întrebuințarea greșită a lui *filioque* a sintetizat agenda teologică franco-latină mai mult decât orice altceva. Fiindcă au ignorat iluminarea și îndumnezeirea, contemplarea augustiniană, inspirată de pricipiul *credo ut intellegam*, a devenit temelia perspectivei lor. Conform teologului franc Smaragdus, „privegheri aspre și folositoare petrecute în lectură" (în loc de rugăciune) vor duce la cunoașterea exactității formei de *filioque* propusă de franci[778]. În ciuda faptului că papa Leon

[774] *Idem*, *Franks, Romans, Feudalism and Doctrine...*, p. 39.

[775] *Idem*, *Romanicity, Romania, Roumeli*, p. 43.

[776] *Idem*, „Introduction to Roman Theology...", p. 17.

[777] *Idem*, *Franks, Romans, Feudalism and Doctrine...*, p. 64.

[778] Richard Haugh, *op. cit.*, p. 80.

al III-lea a acceptat forma roman-apuseană de *filioque* folosită de Sfântul Ambrozie și apărată de Sfântul Maxim Mărturisitorul atunci când papa Martin o folosise în afara contextului Crezului niceo-constantinopolitan, Leon al III-lea a recunoscut că forma francă de *filioque* nu își avea locul în Crez[779]. „Lecturile" teologilor franci au ajuns la o concluzie destul de diferită, iar odată cu convocarea sinodului de la Aachen din 809, Carol cel Mare nu doar că a decretat forma greșit întrebuințată de *filioque* drept o doctrină necesară pentru mântuire, ci a și încercat să îl forțeze pe papa Leon al III-lea să o accepte în Crez[780]. În schimb, Leon a ordonat francilor să înlăture *filioque* și să se graveze Crezul niceo-constantinopolitan pe bazilicile Sfântul Petru și Sfântul Pavel din Roma, atât în limba greacă, cât și în cea latină, ca semn al apartenenței sale la Ortodoxia romeică[781].

Prezența militară francă în statele papale ar putea explica de ce forma greșit întrebuințată de *filioque* nu a fost condamnată în mod public[782]. Totuși, la Roma păreau să fie nedumeriri cu privire la *filioque*. Se pare că atunci când Nicolae I a fost ales papă în 858, propria sa concepție despre *filioque* era una roman-apuseană și nu și-a dat seama că forma francă de *filioque* era, de fapt, augustiniană[783]. Prin urmare, Nicolae a fost considerat

[779] Ioannis Sava Romanides, *Franks, Romans, Feudalism and Doctrine...*, p. 69.

[780] *Ibidem*, p. 16.

[781] *Idem*, *Dogmatic and Symbolic Theology...*, pp. 361-362.

[782] *Idem*, *Franks, Romans, Feudalism and Doctrine...*, p. 67.

[783] *Ibidem*, p. 68.

un papă francofil (fără a fi conștient de aceasta)[784]. În realitate, însă, punctul său de vedere era destul de diferit de cel al papilor francofili instalați la Roma la sfârșitul secolului al X-lea[785]. Atunci când patriarhul Fotie al Constantinopolului a aflat că misionarii franci care își desfășurau activitatea în Bulgaria în afara autorității papale au folosit adaosul la Crez, aceasta a dus la un schimb de scrisori între papă și patriarh. Faptul că Nicolae I a apărat *filioque* (însă nu și adăugarea acestuia la Crez) a dus, din păcate, la condamnarea sa de către un sinod constantinopolitan în 867, el murind la scurt timp după aceea[786].

Ortodoxia Romei a fost reconfirmată prin Sinodul al VIII-lea Ecumenic care s-a reunit la Constantinopol în 879-880. Din pricina prezenței unei armate în sudul Italiei, trimisă de împăratul Vasile I pentru a-i alunga pe arabi, papa Ioan al VIII-lea a trimis legați la sinodul constantinopolitan. Deși francii nu au fost menționați [în mod explicit], sinodul a condamnat pe oricine a adăugat sau a scos fragmente din Crezul niceo-constantinopolitan[787]. Faptul că sinodul a ratificat decretul privind alegerile papale (769), prin care s-a restrâns candidatura la scaunul papal la cardinalii din clerul Vechii Rome, a întărit integritatea acelei tradiții împotriva francilor,

[784] *Idem*, *Romanicity, Romania, Roumeli*, p. 239.

[785] *Idem*, *Dogmatic and Symbolic Theology...*, p. 35.

[786] Pentru mai multe detalii, consultați Richard Haugh, *op. cit.*, pp. 91-121.

[787] Ioannis Sava Romanides, *Franks, Romans, Feudalism and Doctrine...*, pp. 66, 19.

căci aceasta devenise acum parte a legii imperiale[788]. Din păcate, odată ce francii au reușit să pună stăpânire pe papalitate, sinodul constantinopolitan din 879-880 nu a fost recunoscut pe motiv că Ortodoxia romeică pe care o propunea nu își mai găsea locul în contextul teologiei franco-latine[789].

Francii au început să sporească presiunea pe care o puneau asupra papalității, probabil din cauza apariției decretelor pseudo-isidoriene (inclusiv a Donației lui Constantin) la jumătatea secolului al IX-lea[790]. Acestea reprezentau un atac la însăși temelia sistemului feudal franc, deoarece au înlăturat cei mai importanți reprezentanți administrativi ai acestora, episcopii, și i-au pus direct sub influența papei. Aceasta a presupus o propagandă nu doar împotriva „corupției", ci și împotriva „analfabetismului", dându-le francilor (în concepția lui Romanides) o scuză pentru a înlocui papii romani cu papi „pioși și culți" de neam germanic[791]. Atunci când împăratul franco-germanic Otto I l-a judecat și l-a condamnat pe papa Ioan al XII-lea *in absentia* în 963, acesta a deschis drumul pentru ca Otto al II-lea să îl numească, în 983, pe lombardul Petru din Pavia drept Ioan al XIV-lea, primul papă care nu era de origine romană[792]. Otto al III-lea a urmat, apoi, tradiția „deja consolidată", numindu-l în 996 pe Bruno din Carinthia,

[788] *Ibidem*, p. 20.

[789] *Idem*, *Dogmatic and Symbolic Theology...*, pp. 9, 41.

[790] *Idem*, *Franks, Romans, Feudalism and Doctrine...*, p. 23.

[791] *Ibidem*, p. 25.

[792] *Ibidem*, pp. 26-27.

un franc din partea estică, drept Grigorie al V-lea, iar ulterior pe Gerbert, fostul arhiepiscop de Reims, drept Silvestru al II-lea[793]. Între 1003 și 1009, scaunul Romei și-a păstrat cu greu libertatea față de feudalismul franc, avându-i ca papi pe romanii Ioan al XVII-lea și Ioan al XVIII-lea[794]. Romanides îl numește pe acesta din urmă, mort în 1009, „ultimul papă ortodox romeu", căci după el, numele papilor nu vor mai fi pomenite în dipticele celorlalte patriarhii tradiționale[795].

Undeva între 1009 și 1014, la Roma, s-a adăugat formularea *filioque* în Crez. Deoarece scrisoarea introductivă a urmașului lui Ioan al XVIII-lea, papa Sergius al IV-lea, către patriarhiile răsăritene conținea adaosul *filioque*, numele acestuia nu a fost inclus în diptice[796]. Cu siguranță, *fillioque* fusese adăugat în mod oficial la Crez înainte de 1014, în timpul pontificatului lui Benedict al VIII-lea[797]. Astfel, papalitatea s-a transformat dintr-o patriarhie romeică într-una francă[798]. Pornind de la aceste fapte istorice, Romanides se simte îndreptățit să tragă următoarele concluzii:

> Nu a existat nicio schismă între romeii din Vechea Romă și cei din Noua Romă în timpul celor două secole și jumătate de control franc și germanic asupra statelor papale. Așa-numita despărțire dintre Răsărit și Apus a fost,

[793] *Ibidem*, p. 28.

[794] *Ibidem*, p. 28.

[795] *Idem*, *Romanicity, Romania, Roumeli*, p. 68.

[796] *Idem*, *Dogmatic and Symbolic Theology...*, p. 151.

[797] *Idem*, *Romanicity, Romania, Roumeli*, pp. 67-68.

[798] *Ibidem*, p. 53.

> de fapt, importarea în Vechea Romă a schismei produse de Carol cel Mare și dusă acolo de francii și de germanicii care puseseră stăpânire pe papalitate[799] [...] Dacă francii nu ar fi pus stăpânire pe papalitate, este foarte probabil ca sinodul local al Bisericii din Roma (prezidat de către papă), ales conform decretului din 769 aprobat în 879 de Sinodul al VIII-lea Ecumenic, să fi supraviețuit, ceea ce înseamnă că nu ar fi existat nicio diferență semnificativă între papalitate și celelalte patru patriarhii romeice[800].

Din punct de vedere teologic și cultural, papalitatea francă a fost ultimul pas în ceea ce devenise deja un fapt împlinit. Jungmann a redat acest lucru extrem de concis: „Începând cu secolul al zecelea, moștenirea culturală care se acumulase în nordul teritoriului carolingian s-a răspândit din ce în ce mai mult în Italia, devenind chiar standardul cultural al Romei", iar începând de atunci „a căpătat în cele din urmă un caracter normativ pentru întreg Apusul"[801]. Faptul că această transformare a afectat până și *lex orandi* în Apus îl demonstrează însăși postura de rugăciune. Aceasta nu se mai făcea cu brațele deschise larg, ci cu mâinile împreunate, într-o poziție asemănătoare cu cea a unui vasal care jură credință stăpânului său[802]. Un lucru atât de mărunt demostrează cum unitatea teologiei și a spiritualității Ortodoxiei romeice din Vechea și Noua

[799] *Idem*, *Franks, Romans, Feudalism and Doctrine...*, p. 31.

[800] *Ibidem*, p. 38.

[801] Joseph A. Jungmann, *Pastoral Liturgy*, Herder and Herder, New York, 1962, p. 19.

[802] James C. Russell, *The Germanization of Early Medieval Christianity: A Socio-Historical Approach to Religious Transformation*, Oxford, New York, 1994, p. 42.

Romă au fost trecute, în primă fază, în plan secund, apoi s-au pierdut complet[803]. Pentru Romanides, această deformare a *lex orandi* Tradiționale a devenit pronunțată cu precădere în monahismul franco-latin. Abundența de ordine consacrate unor obiective lumești (*vita activa*) și reducerea vieții monahale la o *vita contemplativa* nu au făcut altceva decât să diminueze obiectivele monahismului Tradițional. Pentru Romanides, teologia și spiritualitatea unui asemenea monahism „erau acelea ale lui Augustin și ale platonismului, asemănându-se în foarte mică măsură cu monahismul" din Ortodoxia romeică[804].

Acest avânt augustinian/neo-platonic a influențat negativ tradiția franco-latină chiar și atunci când aceasta analiza Tradiția patristică a Răsăritului romeic. Un exemplu perfect în acest sens îl reprezintă interpretările în spirit neo-platonic date de Erigena operelor Sfântului Dionisie Areopagitul, care au dus exact la rezultatul pe care Dionisie încercase să îl depășească: „în Răsărit, Tradiția lui Dionisie marchează un triumf definit asupra elenismului platonic, [în timp ce] în Apus, opera lui Dionisie, puțin asimilată, va deveni adeseori un mijloc de propagare a influențelor neo-platonice"[805]. Această analiză scolastică a Părinților a dus în cele din urmă la o fragmentare a „teologiei patristice" și la presupunerea că aceasta s-ar fi încheiat odată cu Sfântul Ioan Damaschin[806]. Totuși, tradiția franco-latină

[803] Ioannis Sava Romanides, *Romanicity, Romania, Roumeli*, p. 55.

[804] *Idem*, *Dogmatic and Symbolic Theology...*, pp. 38-39.

[805] Vladimir Lossky, *Vision of God*, Faith Press, Londra, 1963, p. 105.

[806] Ioannis Sava Romanides, *Dogmatic and Symbolic Theology...*, pp. 41, 55.

considera că îi înlocuise pe Părinții romei nu doar din motive cronologice, ci și din pricina unei presupuse superiorități etnice a francilor[807].

Odată cu redescoperirea lui Aristotel în Apus în secolul al XIII-lea, temeiul augustinian/neo-platonic al tradiției franco-latine a fost supus unui proces de reexaminare[808]. Toma d'Aquino, „uriașul teologiei franco-latine" (după cum îl numește Romanides), nu a putut respinge autoritatea atribuită lui Augustin, așa că perspectivele acestuia privind teologia esențialistă, harul creat și formularea *filioque* au pătruns și în sinteza tomistă despre platonism și aristotelianism[809]. Chiar și atunci când nominaliștii au atacat tomismul, augustinianismul tot a supraviețuit, devenind o sursă de inspirație pentru anumite aspecte ale scotismului[810]. Persistența augustinianismului în cadrul tradiției franco-latine a fost cu adevărat remarcabilă, căci nici măcar Reforma Protestantă nu a putut să îl înlocuiască, adoptând multe dintre ideile sale. Pentru Romanides, faptul că Apusul nu și-a dat niciodată seama că presupunerile lui Augustin și ale scolasticii în general „împărtășesc asemănări importante cu presupunerile învățăturilor eretice condamnate de către sinoadele ecumenice" nu poate fi decât o ironie[811].

---

[807] *Idem*, *Franks, Romans, Feudalism and Doctrine...*, p. 64.

[808] *Idem*, *Dogmatic and Symbolic Theology...*, p. 90.

[809] *Idem*, „Critical Examination...", p. 418; *Idem*, *Dogmatic and Symbolic Theology...*, p. 258.

[810] *Idem*, *Romanicity, Romania, Roumeli*, p. 86.

[811] *Idem*, *Dogmatic and Symbolic Theology...*, p. 26.

Controversele palamite

Ideile lui Varlaam din Calabria, care au intrat în conflict cu teologia Sfântului Grigorie Palama în Constantinopolul secolului al XIV-lea, fuseseră conturate mai degrabă de presupunerile profund filosofice ale augustinianismului decât de sistematizările scolastice ale lui Toma d'Aquino. Deși dezbaterea dintre Varlaam și Sfântul Grigorie a reprezentat o luptă între tradiția franco-latină a vremii respective și Ortodoxia romeică, multe dintre momentele ei amintesc de lupta cu arianismul și cu eunomianismul, la a cărei rezolvare au contribuit primele două sinoade ecumenice[812]. Alte elemente marcante ale controverselor palamite au fost confruntările privind caracterul creat sau necreat al revelației (arianism), precum și dezbaterea privind ființa și energia (eunomianism). Aderarea lui Augustin (din pricina propriei sale ignoranțe) la perspectiva ariană a făcut ca aceasta să devină unul dintre fundamentele tradiției franco-latine. Mai mult, în ciuda permutărilor care au avut loc în tradiția franco-latină spre sfârșitul Evului Mediu, teologia acesteia a continuat să fie esențialistă prin identificarea deplină a lui Dumnezeu cu ființa dumnezeiască. Nici identitatea stabilită de Toma d'Aquino între ființa dumnezeiască și *actus purus*, nici reacția nominaliștilor, conform cărora deosebirea dintre ființa dumnezeiască și atributele divine se face doar la nivel de denumire, nu a depășit această formă de

[812] *Idem*, „Introduction to Roman Theology...", p. 105.

esențialism. Singurul element care a inițiat un oarecare progres înspre perspectiva ortodoxă a fost „distincția formală" scotistă[813].

Toate aceste puncte de vedere s-au contopit în cadrul mediului teologic al lui Varlaam. Fiindcă se trăgea din partea de sud a Italiei, întreaga sferă a teologiei franco-latine îi era extrem de accesibilă. Cu toate că fusese selectiv cu privire la aceste sisteme teologice concurente, Varlaam a rămas un augustinian/neo-platonist convins[814]. Pentru Romanides, lupta dintre Varlaam și Palama capătă valențe mereu actuale, în special pentru că plasează teologia speculativă și cea empirică într-o opoziție evidentă[815]. „Confruntarea dintre Palama și Varlaam nu se axează atât asupra formulării dogmelor cât asupra fundamentelor metodologice ale acestora"[816]. Ea nu se limitează doar la relația dintre știință și teologie sau dintre filosofie și teologie, ci merge mult mai departe, la însăși esența acelorași percepții apusene despre teologie care s-au perpetuat până astăzi. Ce anume ne va mântui? Cunoașterea dumnezeiască sau cea omenească, Adevărul necreat sau adevărul creat[817]?

[813] *Ibidem*, pp. 129-130.

[814] *Ibidem*, p. 130. Cardinalul Visarion se referă la Varlaam ca la un anumit tip de scotist (a se vedea articolul „Notes I", p. 190), însă cu siguranță nu ca la un nominalist, precum o face John Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Éditions de Seuil, Paris, 1959, *passim*. Lucrările lui Romanides privind controversele palamite au venit ca reacții la multe dintre opiniile lui Meyendorff.

[815] *Ibidem*, p. 12.

[816] *Ibidem*, p. 18.

[817] *Ibidem*, p. 24.

Atacul monahului calabrez Varlaam asupra convingerii că anumiți isihaști răsăriteni Îl vedeau pe Dumnezeu a iscat un deceniu întreg de controverse. Fiindcă a condamnat orice convingere referitoare la caracterul necreat al unei asemenea participări la viața dumnezeiască, Varlaam nu putea să conchidă decât că aceste experiențe, atât cele prezente, cât și cele din trecut, au loc prin intermediul unor simboluri create, o poziție în deplină concordanță cu cea a lui Augustin[818]. Romanides o afirmă extrem de tranșant: „Fiind latin ca formare, Varlaam nu a putut vorbi vreodată de vreun har sau de vreo slavă îndumnezeitoare sau comunicabile în Vechiul Testament, nici de vreun har sau de vreo slavă îndumnezeitoare în orice moment anterior Răstignirii"[819]. Palama a observat că Varlaam identificase întru totul slava lui Dumnezeu cu ființa dumnezeiască, susținând, prin urmare, că energia și ființa sunt unul și același lucru (*actus purus*)[820]. Pentru această confuzie, Palama merge până într-acolo încât îl numeşte pe Varlaam eunomian[821].

Chiar mai importantă, însă, decât această confuzie a fost fidelitatea lui Varlaam față de principiul franco-latin *credo ut intellegam*. Acesta însemna că însăși capacitatea intelectuală avea un caracter mai înalt decât revelația creată[822]. Deoarece slava lui Dumnezu este „un lucru

[818] *Idem*, *Dogmatic and Symbolic Theology...*, p. 258.

[819] *Idem*, „Notes I", pp. 198-199.

[820] *Ibidem*, p. 198. Sfântul Grigorie Palama, *Triada* III, 2, 13. Varlaam vorbește și despre o slavă diferită de ființă, așa-numita „lumen gloriae" creată a scolasticii.

[821] *Idem*, „Introduction to Roman Theology...", p. 124.

[822] *Idem*, „Notes I", p. 201; Sfântul Grigorie Palama, *Triada* II, 3, 58.

creat care simbolizează un adevăr revelat, ea este inferioară revelației adevărului care ajunge direct la minte"[823]. Așadar, pentru Varlaam, orice formă de cunoaștere adevărată a lui Dumnezeu trebuie să fie rațională, iar numai acele lucruri despre Dumnezeu care nu se cunosc ar putea fi numite supra-raționale. Nimic nu se putea afla într-un contrast mai mare cu apofatismul Ortodoxiei romeice, înfățișat în persoana Sfântului Grigorie Palama, care a afirmat că orice formă de cunoaștere a lui Dumnezeu este întemeiată pe experiența supra-rațională a proorocilor, a apostolilor și a sfinților[824]. Accentul pus de Varlaam pe intelect (adică pe contemplare) a adus în Răsărit nu doar perspectiva augustiniană asupra Scripturii, ci și o reiterare a filosofiei ca mijloc pentru o mai bună înțelegere a lui Dumnezeu, o poziție care fusese deja condamnată în secolul al XI-lea în persoana lui Ioan Italos[825]. Romanides ne amintește din nou apropierea lui Varlaam de perspectiva lui Augustin, care atribuie filosofilor eleni o cunoaștere a lui Dumnezeu comparabilă cu cea a apostolilor și a proorocilor[826]. Nu ar trebui să ne surprindă că, datorită unei asemenea încrederi în rațiune, Palama l-a numit pe Varlaam „latino-elin"[827].

Dacă ținem seama de faptul că antropologia lui Varlaam nu a făcut nicio distincție între facultatea no-

[823] *Ibidem*, p. 201.

[824] *Ibidem*, p. 191.

[825] *Idem*, „Introduction to Roman Theology...", p. 128; *Idem*, „Notes I", p. 190.

[826] *Ibidem*, p. 163; Augustin, *Contra Academicos* III, 43.

[827] *Ibidem*, p. 151.

etică și intelect ca energii separate, faptul că acesta a înțeles greșit elementul *lex orandi* din Tradiție, care servea drept cale spre iluminare și îndumnezeire pentru isihaști, devine mai limpede[828]. Din cauză că Varlaam identificase toate formele de rugăciune cu intelectul, el nu a putut diferenția cu adevărat între contemplare și rugăciunea noetică, decât prin desprinderea acesteia din urmă de orice activitate trupească[829]. O astfel de atitudine a trădat în mod evident convingerea lui Varlaam că rugăciunea neîncetată era cu neputință. În acest context, Palama l-a numit pe Varlaam „un filosof neîntrerupt și niciodată-rugător"[830]. Dându-l pe Moise ca exemplu, Sfântul Grigorie a insistat că rugăciunea noetică continuă chiar și în timpul activităților intelectuale și fizice[831]. Pentru Varlaam, punctul cel mai apropiat de o recunoaștere a rugăciunii neîncetate l-a reprezentat convingerea sa într-o rugăciune concepută, conform lui Romanides, „ca o stare de activism haric manifestată prin fapte bune, [care este] tipică pentru teologia latină post-augustiniană"[832]. O asemenea atitudine se potrivește cu acea *vita activa* pe care Romanides o asociază monahismului franco-latin.

Deși Varlaam nu a acceptat posibilitatea rugăciunii neîncetate, el a acceptat, totuși, termenul „rugăciune noetică"; din nou, însă, din pricina neputinței sale de a

[828] *Ibidem*, p. 151.

[829] *Idem*, „Notes II", p. 232.

[830] *Ibidem*, p. 226; Sfântul Grigorie Palama, *Triada* II, 1, 30.

[831] *Ibidem*, p. 248; Sfântul Grigorie Palama, *Triada* II, 2, 14.

[832] *Idem*, „Notes I", p. 199; Sfântul Grigorie Palama, *Triada* II, 1, 30.

distinge între intelect și facultatea noetică, o asemenea rugăciune avea un cu totul alt înțeles pentru el[833]. În loc să o identifice cu darul limbilor, adică cu rugăciunea Duhului Sfânt în inimă, el a ales un context mult mai neo-platonic, încercând „să-i forțeze [rugăciunii noetice] intrarea în categoriile rugăciunii fără cuvinte atribuite extazului intuitiv nediscursiv" și identificând greșit acest extaz nu doar cu *theoria*, ci cu însăși teologia apofatică[834]. Dând exemplul lui Moise, Varlaam a interpretat întunericul de pe Muntele Sinai ca o înlăturare a proceselor cognitive care l-au făcut pe Palama să răspundă că, în timpul revelației, Hristos a rămas în continuare puterea și *înțelepciunea* lui Dumnezeu[835]. Într-adevăr, în timpul îndumnezeirii supra-raționale, rugăciunea noetică încetează; așadar, fiind în dezacord cu Varlaam, Palama a refuzat să considere vederea lui Dumnezeu drept rugăciune[836]. Acest extaz de tip neo-platonic la care a subscris Varlaam ar părea să oglindească scopul vieții contemplative pe care Romanides îl atribuie monahismului franco-latin și întregii tradiții „mistice" care s-a dezvoltat în Apusul medieval[837].

Rămânând fidel afilierii sale augustiniene, Varlaam amână viziunea beatifică propriu-zisă a ființei dumnezeiești la stadiul unei experiențe post-mortem, însă

[833] *Idem*, „Notes II", p. 226.

[834] *Ibidem*, p. 226; *Idem*, „Introduction to Roman Theology...", p. 146; Sfântul Grigorie Palama, *Triada* II, 3, 35.

[835] *Idem*, *Dogmatic and Symbolic Theology...*, p. 265.

[836] *Idem*, „Notes II", pp. 230-231.

[837] *Idem*, „Notes I", p. 200.

vorbește despre cei angajați în contemplare ca fiind persoane care cred că au experiența vederii ființei dumnezeiești. În mod nesurprinzător, Varlaam încearcă să descrie aceste experiențe drept reflecții create ale necreatului[838]. Pentru a înlocui vederea universaliilor neo-platonice în cadrul ființei dumnezeiești, Varlaam susține existența acestor universalii în însuși sufletul omului, unde ar fi fost puse de Dumnezeu odată cu facerea lumii[839]. Mai mult, el vorbește despre cunoașterea analogică a ideilor dumnezeiești, probabil prin aceste imagini create care se sălășluiesc în suflet[840]. O asemenea încredere în *analogia entis* demonstrează că ar fi dificil să îl considerăm pe Varlaam altfel decât neo-platonic[841]. În mod previzibil, Sfântul Grigorie Palama a insistat că această depenență de universalii pentru a-L cunoaște pe Dumnezeu a fost principala sursă a multor erori filosofice[842].

Interpretările pe care le-a dat Varlaam operelor Sfântului Dionisie Areopagitul sunt destul de reprezentative pentru poziționarea sa neo-platonică și fidele față de tradiția franco-latină[843]. Dacă ar fi existat și în Răsărit o tradiție interpretativă augustiniană/neo-platonică asemănătoare, aceasta s-ar fi putut dezvolta

[838] *Ibidem*, p. 200. Sfântul Grigorie Palama, *Triada* II, 3, 7.

[839] *Ibidem*, p. 188. Sfântul Grigorie Palama, *Triada* II, 1, 27.

[840] *Ibidem*, p. 188.

[841] Romanides subliniază acest lucru pentru a contracara perspectiva lui John Meyendorff, care consideră că Varlaam a fost nominalist.

[842] Ioannis Sava Romanides, „Notes I", p. 188.

[843] *Ibidem*, p. 204.

doar din puținele traduceri ale operelor lui Augustin făcute de Maximus Planudes în secolul al XIII-lea[844]. Altminteri, asemenea interpretări neo-platonice ale operelor Sfântului Dionisie nu ar fi putut pătrunde decât din Apus, mai ales din moment ce Palama a acceptat necondiționat autoritatea acestuia[845]. Sfântul Grigorie a corectat în mod constant interpretările greșite ale lui Varlaam cu ajutorul scrierilor Sfântului Dionisie, căci „oricine ar fi fost, Dionisie a reprezentat întotdeauna pentru Biserică o autoritate mai mare decât Palama"[846].

Pe parcursul controverselor palamite, scrierile Sfântului Dionisie au fost folosite în special în dezbaterea privind lumina și întunericul dumnezeiești. Fiindcă Varlaam afirmase că întunericul descris de Dionisie era un mod de a face referire la teologia apofatică, Palama a trebuit să contracareze, răspunzând că acesta era un mod de a face referire la lumina în care Se sălășluiește Dumnezeu[847]. Spre deosebire de teologia intelectuală a lui Varlaam, Palama a insistat „că vederea lui Dumnezeu este o experiență supra-senzorială și supra-rațională care este și cunoaștere și necunoaștere, și vedere și non-vedere; prin urmare, ea *nu este o formă de cunoaștere în general*"[848]. Deoarece lumina dumnezeiască este necre-

[844] *Ibidem*, p. 203.

[845] *Idem*, „Notes II", p. 250. Romanides a criticat cu precădere interpretările date de Meyendorff lui Dionisie, care indicau mai mult o apropiere de tradiția franco-latină decât de Ortodoxie.

[846] *Ibidem*, pp. 253-254.

[847] *Ibidem*, p. 254; Sfântul Grigorie Palama, *Triada* II, 3, 51.

[848] *Ibidem*, p. 255; Sfântul Grigorie Palama, *Triada* II, 3, 52; Sfântul Dionisie Areopagitul, *Epistola IV*.

ată, aceasta nu se află în afara omului, precum lumina creată, iar Palama a avertizat că orice asemenea vedere în afara ființei omenești ar trebui considerată demonică[849]. În fond, singurul mod în care putem vedea adevărata lumină este prin energia îndumnezeirii. Romanides ne oferă o descriere edificatoare în acest sens:

> Lumina necreată este invizibilă față de simțuri și de minte, însă nu și față de sine însăși. Astfel, fiind îndumnezeit în revelație, omul primește lumina necreată, de sine văzătoare, iar primind „privirea dumnezeiască" pe care nu o avusese înainte, întregul om, trup și suflet, Îl vede pe Dumnezeu în slava Sa[850].

Deoarece Varlaam refuzase să accepte experierea luminii dumnezeiești în revelație, el nu a reușit să observe că o asemenea experiență cuprindea Adevărul deplin despre Sfânta Treime. Din cauza perspectivei sale, acesta a simțit că era imposibil să discearnă dacă *filioque* era o formulare ortodoxă sau o erezie[851]. Din moment ce teologia intelectuală a lui Varlaam depindea de argumentare, problema formulării *filioque* era extrem de greu de înțeles. În concepția sa, din moment ce această chestiune depășea rațiunea, nu s-a putut demonstra care dintre părți avea dreptate[852]. În lipsa contextului supra-rațional al îndumnezeirii, el nu a putut merge mai departe. Prin urmare, chestiunea formulării greșit întrebuințate *filioque* a avut un rol nesemnificativ în controversele palamite.

[849] *Ibidem*, pp. 243-244.

[850] *Ibidem*, p. 245.

[851] *Idem*, „Introduction to Roman Theology...", pp. 125-126.

[852] *Idem*, „Notes I", p. 191.

În contextul augustianismului recurent al lui Varlaam, Romanides a fost suprins de faptul că John Meyendorff l-a considerat pe Sfântul Grigorie Palama, principalul oponent al lui Varlaam, drept „unul dintre cei mai augustinieni autori din Răsăritul creștin”[853]. Dacă ar fi fost așa, atunci cu ce anume se lupta Palama? Cu siguranță, ceea ce i s-a părut augustinian lui Meyendorff a fost pesimismul Sfântului Grigorie privind caracterul creat și păcătos al omenirii ca obstacol în calea cunoașterii lui Dumnezeu. Pe de altă parte, trebuie să observăm că încrederea relativ optimistă a lui Augustin (și a lui Varlaam) în capacitatea omului de a ajunge la o cunoaștere intelectuală a lui Dumnezeu prin creaturi este mult mai în spiritul lui Augustin[854]. La urma urmei, Apusul fusese cel care dezvoltase până la capăt principiul *credo ut intellegam*; Varlaam doar l-a prezentat Răsăritului, însă nu a avut decât o mână de susținători și a ajuns să fie condamnat pentru el.

Conform legii romane, sinodul constantinopolitan din 1341 care l-a condamnat pe Varlaam este recunoscut drept Sinodul al IX-lea Ecumenic al Ortodoxiei romeice[855]. Revenirea lui Varlaam în Apus și numirea sa ulterioară ca episcop în Italia demonstrează că perspectiva sa augustiniană/neo-platonică era bine primită acolo, mai ales din moment ce tradiția franco-latină

[853] *Ibidem*, p. 196; John Meyendorff, *Introduction...*, p. 175ff.

[854] *Ibidem*, pp. 196-197. Romanides scoate în evidență opinia lui Augustin din *Confesiuni* VIII, 9, conform căreia platonicii credeau în Sfânta Treime.

[855] *Idem*, „Church Synods and Civilisation”, p. 438.

cultiva evoluția Renașterii[856]. Deși controversele palamite au continuat prin opoziția lui Achindin și Nichifor Gregoras, obiecțiile lor au generat mult mai puține conflicte decât confruntarea dintre Varlaam și Palama. O serie de sinoade de la Constantinopol între 1341 și 1351 au consolidat sprijinul pentru perspectiva isihastă a Sfântului Grigorie. Acestea au culminat cu sinodul constantinopolitan din 1351, care a dus la includerea anatemelor împotriva anti-palamiților în Sinodiconul Ortodoxiei[857]. Pentru Romanides, imboldul oferit de aceste sinoade a reprezentat o condamnare *in absentia* a augustinianismului. După moartea lui Palama a urmat canonizarea sa de către sinodul constantinopolitan din 1368, în cadrul căruia a fost recunoscut nu doar ca sfânt, ci și ca Părinte al Bisericii. În această privință, Romanides face din nou o observație: o asemenea recunoaștere demonstrează că „acest sinod a condamnat în mod oficial erezia franco-latină care susținea că perioada patristică se încheiase"[858]. În pragul Căderii Constantinopolului, esența Ortodoxiei romeice a rămas, practic, neschimbată, în ciuda numeroaselor întâmplări neprevăzute din istorie, deoarece a continuat să fie susținută de părinții săi romei.

[856] John Meyendorff, *St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality*, Crestwood, New York, 1974, p. 96.

[857] *Ibidem*, p. 103.

[858] Ioannis Sava Romanides, „Introduction to Roman Theology...", p. 76.

Cea de-a Treia Romă

Datorită importanței sale crescute în lumea ortodoxă după Căderea Constantinopolului, Romanides face o serie de observații privind Biserica din Rusia. Deși aceste observații sunt formulate într-o manieră relativ generală, ele aduc în discuție aderarea Rusiei la Ortodoxia romeică încă dinainte de Petru Movilă. Înainte de a analiza aspectele de natură teologică ale acestei situații, trebuie să subliniem că rușii nu au luat niciodată în serios ideea ca statul lor să fie un urmaș al Imperiului Roman de Răsărit, cu Moscova pe post de cea de-a Treia Romă. Chiar și după consecințele destul de suspecte ale sinodului unionist de la Ferrara-Florența din 1439, dar și după prăbușirea dezastruoasă a Constantinopolului în 1453, marii prinți ai Moscovei nu au susținut niciodată că ar fi urmași ai împăraților[859]. În ciuda tuturor lucrurilor care sugerau contrariul, nu a avut loc niciodată un transfer de putere. Cu toate acestea, Biserica Rusiei a rămas o fiică credincioasă a Ortodoxiei romeice în secolele care au urmat.

Romanides simte o atitudine anti-palamită în Rusia cel puțin de la începutul secolului al XVI-lea[860]. Deoarece rușii nu au înțeles niciodată prea adânc polemicile teologice din cadrul controverselor palamite, această atitudine trebuie, însă, pusă sub semnul întrebării.

[859] John Meyendorff, *Byzantium and the Rise of Russia: A Study of Byzantino-Russian Relations in the Fourteenth Century*, Saint Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 1989, p. 274.

[860] Ioannis Sava Romanides, „Introduction to Roman Theology...", p. 13.

Desigur, aceasta nu presupune că rușilor le era străină spiritualitatea isihastă. Dimpotrivă, în bibliotecile mănăstirilor moscovite se puteau găsi foarte multe texte isihaste, însă nu la fel de multe tratate polemice din epoca controverselor palamite[861]. Datorită faptului că numirile episcopale pentru mitropolia Rusiei veneau în mod constant dinspre Constantinopol până la căderea acestuia, ar părea probabil ca episcopii respectivi să fi adus atitudinile cu adevărat „anti-palamite", căci ei cunoșteau cel mai bine situația din Constantinopol. Chiar și aici, însă, nu se cunoaște decât un singur astfel de exemplu în persoana mitropolitului Teognost, la jumătatea secolului al XIV-lea. Prieten cu Gregoras, acesta a fost singurul anti-palamit cunoscut în regiunile slave[862].

Pentru Romanides, „victoria" posesorilor asupra non-posesorilor (1503), precum și încarcerarea lui Maxim Vatopedinul (numit Maxim Grecul în Rusia, 1525) au fost manifestări clare ale unor sentimente anti-isihaste în Rusia[863]. Deoarece Romanides îi identifică pe posesori (susținători ai proprietăților mănăstirești consistente, conduși de Iosif din Volokalamsk) cu un tip feudal de monahism reprezentativ mai degrabă pentru tradiția franco-latină, el imediat presupune că o astfel de mișcare a fost „străină față de Tradiția *theoriei*"[864]. De fapt, însă,

[861] John Meyendorff, *Byzantium and the Rise of Russia...*, pp. 124-125.

[862] *Ibidem*, p. 126.

[863] Ioannis Sava Romanides, „Introduction to Roman Theology...", pp. 73-74.

[864] *Idem*, „Critical Examination...", p. 439.

Viața lui Iosif din Volokalamsk relatează cum Rugăciunea lui Iisus ieșea neîncetat de pe buzele ucenicilor săi[865].

Desigur, legea Tradițională a rugăciunii nu se pierduse, în ciuda respingerii sărăciei monahale absolute. Posesorii nu și-au folosit averea pentru ei înșiși, ci îndeosebi pentru slujirea socială; ar fi dificil să considerăm acest lucru ca fiind inconsistent în raport cu practica monahală ortodoxă anterioară[866]. Pe de altă parte, non-posesorii conduși de Nil Sorski nu au fost niciodată condamnați. Sărăcia lor, precum și perspectiva mai puțin chinovială asupra monahismului (prin schituri și sihăstrii) a fost susținută de Biserică. Totuși, faptul că au continuat să insiste asupra retragerii absolute din lume, respingând orice fel de interacțiune socială, a fost de-a dreptul neobișnuit[867].

Condamnarea și încarcerarea lui Maxim Vatopedinul, un susținător al non-posesorilor, reprezintă, în concepția lui Romanides, „o condamnare oficială" a monahismului din Ortodoxia romeică[868]. Întreaga situație este mult prea complexă pentru a o relata în amănunt. Ca monah athonit rafinat, cu conexiuni în lumea apuseană, Maxim intrase în contact și cu centrul tradițional al monahismului ortodox, însă nu aceste lucruri i-au adus înstrăinarea în Rusia, ci

[865] George P. Fedotov, *The Russian Religious Mind: II. The Middle Ages. The Thirteenth to Fifteenth Centuries*, Harvard, Cambridge, MA, 1966, p. 307.

[866] D. J. Constantelos, *Byzantine Philantropy and Social Welfare*, Rutgers, New Brunswick, NJ, 1968, *passim*.

[867] Georges Florovsky, *op. cit.*, p. 23.

[868] Ioannis Sava Romanides, „Introduction to Roman Theology...", pp. 73-74.

implicarea sa în politica ecleziastică. Întâi, a protestat împotriva autocefaliei auto-proclamate a Bisericii Ruse față de Constantinopol, numind-o necanonică[869]. Apoi, a condamnat posesia de pământ (și de țărani) în rândul posesorilor. Ambele poziții i-au adus condamnarea, precum și o încarcerare îndelungată[870]. În cele din urmă, în ciuda condamnării sale anterioare, Biserica Rusă l-a canonizat pe Maxim la sfârșitul secolului al XVI-lea, ceea ce ar trebui să înlăture orice dubiu privind atitudinea ei atât față de om, cât și față de învățătura duhovnicească a acestuia[871].

În contrast cu aceste sinoade și împrejurări monahale din Rusia, Romanides pune situația din mănăstirile care aparțineau de patriarhiile tradiționale, dar mai ales sinoadele constantinopolitane de până în secolul al XVIII-lea, trecând adeseori cu vederea incursiunile și influențele străine[872]. El pare să uite că pseudomorfozele teologice s-au manifestat în Ortodoxia sudică încă dinainte de a fi importate în Rusia, pentru de a demonstra o mai mare continuitate a Tradiției în regiunile non-slave. Mai mult, Romanides încearcă să ducă acest contrast și mai departe prin examinarea cărților liturgice rusești, unde susține că nu a găsit nicio referire la anatemele anti-palamite care s-au adăugat la Sinodiconul din Duminica Ortodoxiei[873]. Nici de

[869] Dimitri Obolensky, „Maximos the Greek" în *Six Byzantine Portraits*, Clarendon, Oxford, 1998, pp. 215-216.

[870] *Ibidem*, pp. 216-217.

[871] Georges Florovsky, *op. cit.*, p. 1: 25.

[872] Ioannis Sava Romanides, „Introduction to Roman Theology...", p. 74.

[873] *Ibidem*, p. 74.

această dată, circumstanțele istorice nu ne permit să dăm un răspuns simplu. Inițial, este evident că patriarhul Filotei al Constantinopolului, care prezidase canonizarea Sfântului Grigorie Palama în 1368 și care scrisese slujba în cinstea acestuia, a ordonat în timpul vieții sale traducerea acestor texte fie în Bulgaria, fie în Rusia. Textul constantinopolitan al Sinodiconului, folosit într-un context liturgic complet diferit, a fost introdus fără îndoială în Rusia de către Mitropolitul Ciprian la sfârșitul secolului al XIV-lea[874]. Așadar, excluderea anatemelor anti-palamite nu are loc în Evul Mediu, ci apare ca o pseudomorfoză în Rusia iluministă. Acolo, în 1769, Biserica a revizuit textul Sinodiconului, „reducând elementele palamite până la punctul unei dispariții aproape totale"[875]. Cu siguranță, acestea nu mai fuseseră înțelese.

Observațiile negative ale lui Romanides la adresa Ortodoxiei slave sunt mult mai puțin discutabile odată ce ajungem în secolul al XVII-lea. El remarcă opinia mitropolitului Petru Movilă, conform căruia Fotie a fost ultimul Părinte al Bisericii, o perspectivă aproape comparabilă cu cea franco-latină, pentru care perioada patristică se încheiase odată cu Sfântul Ioan Damaschin[876]. În cele din urmă, această perspectivă a luat locul credinței în continuitatea patristică în numeroase regiuni ortodoxe, îndeosebi din cauza curriculelor scolastice care se al-

[874] John Meyendorff, *Byzantium and the Rise of Russia...*, pp. 124, 260-261.

[875] Aidan Nichols, *Light from the East: Authors and Themes in Orthodox Theology*, Sheed & Ward, Londra, 1995, p. 47.

[876] Ioannis Sava Romanides, „Introduction to Roman Theology...", p. 73.

cătuiau în școlile de teologie nou-înființate[877]. Politicile de occidentalizare ale lui Petru cel Mare au accelerat înlocuirea Ortodoxiei romeice Tradiționale cu gândirea metafizică scolastică și apuseană nu doar în Rusia, ci și în alte regiuni ortodoxe, prin modelarea abordării rusești[878]. În cele din urmă, s-a dezvoltat concepția că nu a existat nicio diferență între teologia răsăriteană și cea apuseană până în secolul al XI-lea[879]. Tocmai o astfel de concepție l-a făcut pe Romanides să demonstreze că, deși este adevărat că nu existau diferențe între Ortodoxia romeică din Răsărit și din Apus înainte de secolul al XI-lea, nu se putea spune același lucru și despre tradiția franco-latină.

Din perspectiva Ortodoxiei romeice, dezvoltarea slavofilismului în Rusia secolului al XIX-lea a adăugat o componentă etnocentrică periculoasă unei lumi ortodoxe care avea deja destule probleme[880]. În mod ironic, în această perioadă, revirimentul monahismului Tradițional în Rusia via Moldova a adus cu sine reapariția părintelui/povățuitorului/doctorului duhovnicesc, însă acești *stareți* (bătrâni) erau considerați drept o trăsătură specifică creștinismului rusesc, iar nu și a celui „latin" sau „grec"[881]. Chiar mai paradoxal de atât a fost faptul că Biserica greacă modernă se îndepărtase într-atât de mult de Ortodoxia Tradițională încât să

[877] *Idem*, „Critical Examination...", p. 439.

[878] *Idem*, „Introduction to Roman Theology...", p. 13.

[879] *Idem*, *Dogmatic and Symbolic Theology...*, p. 25.

[880] *Idem*, „Introduction to Roman Theology...", pp. 85-86.

[881] *Ibidem*, p. 82.

creadă și ea, la rândul ei, că apariția *stareților* era un fenomen rusesc[882].

În ciuda pseudomorfozelor din slavofilism, Romanides consideră că opera teologului mirean Alexis Homiakov reprezintă un pas în direcția cea bună. Opera sa „a reprezentat un mijloc important de eliberare a teologiei ruse moderne de sub metoda apuseană obișnuită de a formula probleme teologice, înlesnind prezentarea teologiei ortodoxe în Apus într-o manieră mai cuprinzătoare"[883]. Greșeala lui Homiakov a constat în convingerea sa că o comunitate a dragostei smerite ar putea fi întreținută și păstrată doar în Biserica și în societatea din Rusia, datorită caracteristicilor etnice pe care le considera a fi specifice slavilor[884]. Cu toate că teologia lui Homiakov nu s-a întemeiat pe vreo aderare strictă la teologia patristică a Ortodoxiei romeice, ea a fost un pas important în direcția unei reîntoarceri a Rusiei către Părinții romei ai Bisericii ca temelie principală a Ortodoxiei la începutul secolului al XIX-lea. După Homiakov, eforturile mai consistente ale altor personalități precum Georges Florovsky au ajutat să se pună capăt captivității Ortodoxiei. În secolul al XX-lea, Ioannis Romanides a contribuit la rândul său la acest proces, insuflând teologiei ortodoxe contemporane o nădejde vie pentru cele ce vor urma.

---

[882] *Ibidem*, p. 186.

[883] *Idem*, Orthodox Ecclesiology According to Alexis Khomiakov", *Greek Orthodox Theological Review*, 2 (1956), p. 69.

[884] *Idem*, „Introduction to Roman Theology...", pp. 84-86.

VI.
Înspre viitor

Pe măsură ce Ortodoxia intră în cel de-al treilea mileniu al său de existență, sarcina de a identifica și de a elimina pseudomorfozele care i-au umbrit Tradiția este, în continuare, în plină desfășurare, cu toate că anumite provocări precum ecumenismul, drepturile omului și știința se luptă, la rândul lor, să iasă în evidență. Romanides face observații pertinente în legătură cu toate aceste subiecte, însă nu doar datorită orizontului său larg de gândire, ci și ca urmare a implicării sale personale în discuții și întâlniri la nivel mondial. Putem conta mereu pe faptul că pozițiile sale sunt adânc înrădăcinate în Tradiția ortodoxă, cu toate că atitudinea-i adeseori intransigentă ar putea fi percepută greșit ca o formă de încăpățânare. Deoarece la temelia perspectivei sale stă întotdeauna regimul terapeutic al curățirii, iluminării și îndumnezeirii, contextul [în care își prezintă afirmațiile] este cât se poate de Tradițional, chiar și atunci când perspectiva în sine este percepută ca fiind radicală sau neobișnuită.

Ecumenismul

Implicat multă vreme în dialogul ecumenic, Romanides a afirmat cu tărie că adevărata unitate aparține

acelor sfinți care au experiența comună a iluminării sau a îndumnezeirii. În afara acestei experiențe, nu există nicio altă unitate în Hristos[885]. Prin urmare, Romanides are foarte puțină răbdare cu acele discuții ecumenice care au ca scop „uniformizarea și înființarea unor alianțe confesionale mondiale"[886]. Din perspectiva Tradițională a autonomiei și a autocefaliei Bisericilor în Ortodoxie, asemenea percepții despre o unitate centralizată par superficiale[887]. În chip asemănător, tâlcuirea ecumenică extrem de răspândită atribuită capitolului al șaptesprezecelea din Evanghelia după Ioan, care susține că acest capitol ar fi o rugăciune pentru unirea Bisericilor, îl irită pe Romanides, căci, în acel fragment, Hristos Se roagă pentru unitatea în iluminare și în îndumnezeire[888]. Oricât de mult preț s-ar pune pe unitatea administrativă, aceasta și toate celelalte sunt chestiuni secundare în raport cu comuniunea sfinților. Adevăratul „succes" creștin ar putea fi măsurat mai bine printr-o „participare crescută, atât în prezent, cât și în viitor, la această comuniune" prin iluminare și prin îndumnezeire[889].

Din pricina faptului că augustinianismul a persistat atât în catolicismul, cât și în protestantismul contem-

[885] *Idem*, „Presuppositions of Orthodox Ecumenism", în T. Sabev (ed.), *The Sofia Consultation: Orthodox Involvement in the World Council of Churches*, WCC Press, Geneva, 1982, pp. 67-68.

[886] *Idem*, „The Orthodox: Arrival and Dialogue", în K. Haeseldon și M. Marty (ed.), *What Is Ahead for the Churches*, New York, 1965, p. 13.

[887] *Ibidem*, p. 11.

[888] *Idem*, „Orthodox and Vatican Agreement (Balamand, Lebanon, 1993)", *Theologia* 64, 4 (1993), p. 575.

[889] *Idem*, „Presuppositions...", p. 67.

poran, Romanides a sugerat că o condamnare actuală a operelor lui Augustin de către Biserica Ortodoxă, însoțită de explicații amănunțite, ar putea ajuta la clarificarea celor mai dificile aspecte antropologice și teologice care despart Ortodoxia de creștinismul apusean[890]. Deși, în pofida tuturor criticilor aduse la adresa lui Augustin, Romanides nu cere niciodată o condamnare absolută a memoriei acestuia, sugestia sa se îndepărtează, totuși, de precedentele ortodoxe. Deja din secolul al IX-lea, Patriarhul Fotie al Constantinopolului, cu toate că nu cunoștea în amănunt perspectiva lui Augustin, a adoptat o atitudine îngăduitoare cu privire la principiul greșit întrebuințat *filioque*. Chiar dacă francii se folosiseră de scrierile lui Augustin pentru a-și susține erezia, ei, de fapt, ajutau la descoperirea erorii sale[891]. Deoarece nimeni nu l-a supus îndoielii pe Augustin și nu l-a provocat să învețe Adevărul, conform Patriarhului Fotie, acesta ar putea fi admis în rândul Părinților[892].

În ciuda numeroaselor erori ale lui Augustin, Romanides adoptase în ultimul timp o poziție mai îngăduitoare față de el în dialogurile ecumenice, cel puțin în ceea ce privește principiul *filioque*. În concepția lui Romanides, adăugirile ulterioare aduse de Augustin lucrării *De Trinitate* arată o depășire a identificării sale anterioare a Duhului cu *theotes* (dumnezeirea) și cu dragostea dintre Tatăl și Fiul. Cel puțin într-un loc, Augustin a reușit

[890] *Idem*, *Dogmatic and Symbolic Theology...*, p. 384.

[891] Richard Haugh, *op. cit.*, p. 136; Patriarhul Fotie, *Epistolarum Liber I*, PG 102, 811.

[892] *Ibidem*, p. 137. Patriarhul Fotie, *op. cit*.

să identifice nașterea și purcederea cu primirea ființei din partea Tatălui. Ceea ce trebuie, însă, corectat este concepția sa că Tatăl și Fiul sunt un singur principiu al Duhului, căci cele trei Persoane sunt, împreună, un singur principiu (*principium*), avându-L pe Tatăl ca principiu substanțial[893]. Cel puțin în această privință, Augustin și-a depășit obișnuita confuzie despre Treime, astfel încât poate fi iertat în parte pentru principiul greșit întrebuințat *filioque*, a cărui formă regretabilă a fost dată de către franci.

Romanides nu încearcă în niciun moment să emită vreo judecată cu privire la sfințenia lui Augustin. Într-adevăr, prăznuirea acestuia în calendarul anumitor biserici ortodoxe locale se face de relativ puțin timp, astfel încât recunoașterea sa nu are un caracter universal[894]. Cu toate acestea, în asemenea împrejurări, nici condamnarea lui Augustin sau a lucrărilor sale nu pare probabilă. Acest lucru nu înseamnă, însă, că augustinianismul antropologic și teologic din catolicism și din protestantism (și, într-adevăr, chiar și din Ortodoxie) nu ar trebui corectat. După cum a sugerat chiar Romanides, hotărârile sinoadelor constantinopolitane din 1341-1351 au oferit deja temelia pentru un astfel de proces. Din păcate, însă, elementele care despart Ortodoxia de catolicism, respectiv de protestantism sunt mult mai numeroase decât numai augustinianismul.

---

[893] Ioannis Sava Romanides, „The *filioque* in the Dublin Agreed Statement", manuscris nepublicat, 1987, pp. 4-5. Augustin, *De Trinitate* xv, 26, 47.

[894] Această includere pare să fi fost făcută de Sfântul Nicodim Aghioritul. Nu există dovezi privind prăznuirea liturgică a lui Augustin în patriarhiile romeice răsăritene din Evul Mediu.

(a) Catolicismul

Pentru Romanides, anul 1054 nu marchează începutul schismei dintre Vechea și Noua Romă, ci doar recunoașterea acesteia. Într-un asemenea context, ridicarea anatemelor nu a produs vreo schimbare semnificativă. Ceea ce se cere în primul și în primul rând este eliminarea principiului *filioque* din Crezul niceo-constantinopolitan și respingerea presupunerilor pe care le conține[895]. Desigur, acest lucru încă nu s-a întâmplat. Deși Romanides a participat doar la etapele pregătitoare ale dialogului internațional oficial dintre catolicism și Ortodoxie, el a avut multe de spus în această privință. Ceea ce l-a deranjat în mod deosebit a fost soluția de compromis a delegației ortodoxe care se pregătea să dezbată hotărârea celei de-a patra Conferințe Panortodoxe (1968); conform acesteia, criteriul necesar pentru dialog ar fi restaurarea comuniunii întemeiate pe „credința comună a Bisericii nedespărțite a celor șapte sinoade ecumenice". În cele din urmă, exprimarea a fost modificată astfel: […] întemeiate pe „viața și tradiția comune ale Bisericii din vechime"[896].

În spatele dezaprobării lui Romanides față de această dezvoltare se află convingerea ortodoxă privind identitatea dintre credință și formularea ei în cadrul sinoadelor. Afirmația din *Decretul despre ecumenism* de la Vatican II, conform căreia „diferitele formulări teologice [din Răsărit și din Apus] pot fi considerate

[895] Ioannis Sava Romanides, *Dogmatic and Symbolic Theology...*, p. 52.

[896] *Idem*, „The Theologian in the Service of the Church in Ecumenical Dialogue", *Greek Orthodox Theological Review*, 25 (1980), pp. 143-144.

adeseori mai degrabă complementare decât contradictorii", se reflectă în documentul preliminar de dialog al delegației catolice și pare, în concepția lui Romanides, să ignore identitatea respectivă[897]. O abordare de acest fel ar putea fi interpretată chiar ca o metodologie care ar lăsa loc ortodocșilor să accepte dezvoltările dogmatice franco-latine din catolicism, însă, în același timp, care nu avea nevoie neapărat de această acceptare[898]. Aceasta ar însemna că pseudomorfozele franco-latine transferate către papalitate și promulgate de către aceasta, inclusiv vina moștenită (și consecința sa, *imaculata concepție*), refuzul de a accepta îndumnezeirea (și înlocuirea ei cu vederea post-mortem a ființei dumnezeiești) și harul creat (care duce la necredința în Îngerul lui Dumnezeu ca Logos preîntrupat) ar putea să treacă fără a fi respinse. Însă, întrucât ele contrazic antropologia teocentrică proclamată de către sinoadele ecumenice și care stă la baza Tradiției ortodoxe, respingerea lor de către delegația ortodoxă ar fi de așteptat.

În mod ironic, dialogul internațional dintre catolicism și Ortodoxie a ales, în cele din urmă, teologia sacramentală ca temelie pentru dialog. S-ar putea presupune că o asemenea abordare ar duce în mod inevitabil la o discutare a acestor contradicții teologice, însă nu a fost cazul. Deoarece accentul a căzut pe tainele care (se presupune că) unesc Răsăritul și Apusul, discuțiile despre

[897] *Ibidem*, p. 144; „Second Vatical Council: On Ecumenism", în N. P. Tanner (ed.), *Decrees of the Ecumenical Councils II. Trent to Vatican II*, Sheed & Ward, Georgetown University Press, Londra și Washington, 1990, p. 917.

[898] *Ibidem*, p. 142.

celelalte aspecte au lipsit cu desăvârșire. În concepția lui Romanides, însă, s-a pus carul înaintea boilor:

> Tainele nu îi unesc pe creștinii din Răsărit și din Apus, căci la baza lor stă distincția dintre harul dumnezeiesc necreat, la care omul poate participa, și ipostasul dumnezeiesc necreat, la care nicio făptură nu poate participa. Mai mult, Biserica se descoperă în taine și prin taine. Astfel, discutând despre taine, ar trebui menționate doctrina despre Dumnezeu, cea despre Întrupare și cea despre Biserică [...][899].

Fiindcă îndumnezeirea reprezintă temelia atât pentru taine, cât și pentru succesiunea apostolică, respingerea harului creat ar părea să fie o condiție necesară pentru orice altă discuție ulterioară[900]. În schimb, în documentele recente de dialog a apărut conceptul de „biserici surori", care presupune validitatea tainelor latine fără niciun alt comentariu. E de prisos să spunem că această dezvoltare a generat o anumită consternare în rândul ortodocșilor. Chiar Romanides întreabă în ce fel ar putea îndumnezeirea să aibă altă soră decât pe sine însăși[901]. Numai o condiție formulată de către ortodocși pentru respingerea harului comunicat creat ar putea deschide cu adevărat ușa unui alt dialog ulterior care să aibă perspective concrete. De fapt, însă, ortodocșii s-au compromis singuri, mai ales pentru că au insistat ani de zile pe imposibilitatea „intercomuniunii", căci „înșuși actul comuniunii este rezultatul și expresia unității în credință; prin urmare, el este înțelegerea

[899] *Ibidem*, p. 145.

[900] *Idem*, „Orthodox and Vatican Agreement...", p. 576.

[901] *Ibidem*, pp. 575-576.

unității Bisericii”[902]. Acum, presupusa recunoaștere a tainelor latine va sugera că nu ar putea exista niciun alt impediment în calea „intercomuniunii” și a concelebrării decât bigotismul[903].

Insistența neîntreruptă atât asupra primatului, cât și asupra infailibilității papei ca rezultat al revelației dumnezeiești, iar nu al legii canonice, reprezintă o problemă poate chiar mai greu de depășit decât celelalte[904]. În mod Tradițional, episcopul Vechii Rome fusese întotdeauna recunoscut ca „primul între cei de același rang” (*primus inter pares*), însă acest primat onorific nu se reflecta în niciun fel în plan administrativ asupra bisericilor din Imperiul Roman de Răsărit. Acolo nu exista nicio posibilitate de a se dezvolta „teorii, cu atât mai puțin dogme, privind administrarea centralizată a Bisericii, din moment ce nenumăratele Biserici de origine apostolică au avut grijă să își păstreze vechile obiceiuri și privilegii”[905]. În mod nesurprinzător, Romanides consideră că ar fi imposibil ca ortodocșii să accepte papalitatea – nici ca dogmă, nici ca un sistem administrativ pe care să îl adopte[906]. Cu toate acestea, o papalitate neimpusă dogmatic, reunită cu Ortodoxia, ar putea juca rolul unui administrator central pentru Biserica apuseană. În acest fel, s-ar restabili vechea tradiție a celor cinci patriarhii ortodoxe.

---

[902] *Idem*, „The Theologian...”, p. 142.

[903] *Idem*, „Orthodox and Vatican Agreement...”, p. 574.

[904] *Ibidem*, p. 574.

[905] *Idem*, „A Greek Orthodox View of Ecumenism”, *Orthodox Observer*, decembrie 1965, p. 370.

[906] *Ibidem*, pp. 370-371.

(b) Protestantismul

Conform lui Romanides, dialogul dintre Ortodoxie și protestantism s-a dovedit a fi mult mai simplu decât cel cu catolicismul cel puțin într-o privință:

> Natura descentralizată și nedogmatică a organizării exterioare din Ortodoxie, împreună cu natura dogmatică sacramentală a unității ortodoxe, fac posibilă abordarea unor chestiuni de unitate creștină în relația cu protestanții, fără a aduce în discuția despre principiile de bază elementele perioadei romane de sinteză ecleziastico-politică, care [pentru ortodocși] țin de nivelul factorilor nedogmatici[907].

Chiar și așa, cu toate că a avut un oarecare succes prin adoptarea unei definiții ortodoxe a Bisericii la cea de-a Patra Conferință Mondială despre Credință și Ordine (care a dus, în cele din urmă, la documentul *Botez, Euharistie, Misiune*), delegația ortodoxă care a participat la Consiliul Mondial al Bisericilor s-a chinuit constant cu forma de organizare a acestuia[908].

Romanides compară Consiliul Mondial al Bisericilor cu o corporație care folosește toate tehnicile moderne de management, marketing și producție[909]. Nu aceasta este, însă, principala problemă, ci mai degrabă existența unei majorități constituționale protestante care presează încontiuu delegația ortodoxă înspre decizii contrare

[907] *Ibidem*, p. 370.

[908] *Idem*, „The Orthodox: Arrival...", p. 9. Definiția spune că Biserica universală este „trupul lui Hristos, care include sfinții din toate veacurile și creștinii din toate locurile și care este prezentă în comunitatea locală, adunată pentru a auzi cuvântul și pentru a săvârși Euharistia".

[909] *Idem*, „The Theologian...", p. 135.

atât eclesiologiei sale, cât și practicilor sale canonice[910]. Într-o manieră asemănătoare insistențelor sacramentale din dialogul internațional catolic-ortodox, accentuarea continuă, în ciuda dezbinărilor la nivel dogmatic, a „intercomuniunii" în cadrul Consiliului Mondial al Bisericilor l-a făcut pe Romanides să privească acest concept ca pe un mod de a-i coborî pe ortodocși „de pe propriile piedestale dogmatice"[911]. Deși obstacolul harului creat a dispărut, în general, din protestantism (cu toate că ar mai putea exista anumite urme de credință în revelația prin simboluri create, precum sunt cuvintele Scripturii), discuțiile dogmatice de la Consiliul Mondial al Bisericilor s-au desfășurat, în general, sub egida fenomenului contemporan al complementarității. Într-un astfel de context, *filioque* poate fi interpretat chiar ca un factor de împăcare între tradițiile trinitare presupus divergente ale Bisericii răsăritene, respectiv apusene din vechime[912]. Fără îndoială, ortodocșii sunt de vină pentru că au îngăduit asemenea lucruri. Romanides relatează cu o oarecare exasperare încercările sale nereușite de a introduce în documentele ortodoxe pentru CMB identificarea Domnului Slavei cu Logosul întrupat, care este însăși temelia hotărârilor de la sinoadele ecumenice[913].

---

[910] *Ibidem*, p. 139.

[911] *Ibidem*, pp. 149-150.

[912] *Ibidem*, p. 149.

[913] *Idem*, „Leo of Rome's Support of Theodoret, Dioscorus of Alexandria's Support of Eutyches and the Lifting of the Anathemas", *Theologia* 65, 3 (1994), p. 493.

În opinia lui Romanides, dialogurile la nivel individual cu bisericile protestante au fost mult mai productive. El a contribuit în mod constant la dialogurile internaționale dintre Biserica Ortodoxă și cea anglicană, respectiv cea luterană, iar o mare parte din progresul înregistrat în cadrul acestor dialoguri îi poate fi atribuit. În discuțiile cu anglicanii, Romanides a continuat să aducă o perspectivă proaspătă atât în ceea ce privește hristologia, cât și teologia despre Treime. E de la sine înțeles că la baza acestei perspective s-au aflat mereu curățirea, iluminarea și îndumnezeirea. Ca răspuns la dezbaterea despre Învierea lui Hristos care a antrenat Biserica Anglicană în anii ´80, Romanides a corectat percepția greșită că Hristos nu S-ar fi aflat într-o stare de slavă înainte de Înviere. Reiterând că Hristos este mereu Domnul Slavei, el a pus sub semnul întrebării și raportarea la Înviere ca fiind „minunea fundamentală". Fiindcă Hristos este izvorul vieții, „în Ortodoxie, adevărata minune nu este Învierea, ci moartea lui Hristos"[914]. În mod similar, analiza sa foarte minuțioasă (și cu adevărat edificatoare) asupra problemei *filioque*, care a dus la noi aprofundări ale perspectivei lui Augustin, a devenit cunoscută în parte prin dialogul internațional anglican-ortodox[915].

Romanides s-a bucurat în mod deosebit de progresul înregistrat în dialogul internațional dintre Biserica Ortodoxă și cea luterană. Conform acestuia, prin faptul

[914] *Idem*, „Anglican/Orthodox Consultations and Christology", manuscris nepublicat și nedatat, p. 1.

[915] *Idem*, „The *filioque*...", pp. 4-5.

că Luther a respins monahismul franco-latin, el nu a respins întru totul monahismul în sine, ci doar acea formă care promova contemplarea „bazată pe așa-zisa eliberare a sufletului de copiile pământești ale realităților transcendentale și pe încercarea sa de a se uni cu niște universalii care nu există în ființa lui Dumnezeu". De fapt, principiul *sola scriptura* se trage din respingerea universaliilor de către Luther[916]. Desigur, respingerea formulării *analogia entis* nu înseamnă neapărat că fundamentalismul abordării *analogia fidei* cu privire la cuvintele și conceptele din Scriptură nu poate continua. Din acest motiv, Romanides a insistat că problema idolatriei din spatele amândurora trebuie abordată pentru a sprijini dialogul[917].

Din perspectiva lui Romanides, luteranismul s-a despărțit radical de tradiția franco-latină îndeosebi datorită accentului pe care îl pune pe o perspectivă non-juridică asupra îndreptării. Fiindcă identitatea afirmată de Romanides dintre îndreptare și primirea vieții include nu doar învierea finală a trupului, ci și „învierea" capacității noetice de ambele părți ale morții, luteranii și ortodocșii au reușit să cadă de acord asupra faptului că îndreptarea ca dar al Duhului Sfânt în inimă se împlinește în această viață prin îndumnezeire. Romanides numește această realizare „un pas mare în direcția cea bună, nu doar pentru reunirea Bisericilor, ci și pentru înălțarea unei civilizații apusene aflată încă în

[916] *Idem*, „An Orthodox Progress Report on the Lutheran and Orthodox Dialogue", *Theologia* 65, 1 (1994), p. 26.

[917] *Ibidem*, p. 28.

curs de dezvoltare"[918]. Totuși, în dialogul internațional luteran-ortodox, înțelegerea revelației dumnezeiești necesită mai multe lămuriri. Încă o dată, Romanides a subliniat nevoia de a reinstaura adevărata identitate a Îngerului Domnului ca Hristosul pre-întrupat în documentele de dialog. Numai în acest fel s-ar putea garanta o înțelegere corectă a continuității în revelația Vechiului și a Noului Testament drept o „cheie" către aprecierea corectă a Sinoadelor Ecumenice[919]. Prin această cheie, revelația către care atât Vechiul, cât și Noul Testament conduc principiul *sola scriptura* ar putea fi identificată cu o *sola Pentecoste* „insuflată"[920].

(c) Ortodocșii vechi-orientali (necalcedonieni)

> Ortodocșii care au primit învățăturile Sinodului de la Calcedon au mult mai multe lucruri în comun cu necalcedonienii decât cu catolicii și protestanții care au primit aceleași învățături, chiar dacă despărțirea de cei dintâi a avut loc cu mult mai mult timp decât despărțirea de cei din urmă[921].

Cu aceste cuvinte, Romanides dă tonul dialogului internațional dintre ortodocși și necalcedonieni, care a fost inițiat în 1964 și care a evoluat rapid până în pragul unirii. În mod surprinzător, în cadrul dialogului au existat foarte puține dezacorduri cu privire la hris-

[918] *Idem*, „Church Synods and Civilisation", p. 448.

[919] *Idem*, „Leo of Rome...", p. 493.

[920] *Idem*, „An Orthodox Progress Report...", p. 28.

[921] *Idem*, „Preface to the Unofficial Consultation with the Non-Chalcedonians", *The Greek Orthodox Theological Review*, 10 (1964-1965), p. 7.

tologie sau la alte aspecte de dogmatică. Acest lucru a fost evidențiat în unitatea discursului teologic pe care atât ortodocșii, cât și ortodocșii vechi-orientali au continuat să îl prezinte în cadrul Consiliului Mondial al Bisericilor[922]. Fiindcă armenii, copții, etiopienii și sirienii necalcedonieni au fost absolviți de orice suspiciune de monofizism, iar ortodocșii de orice suspiciune de nestorianism, neînțelegerile au vizat, în principal, trei aspecte: (1) relația dintre sinoadele ecumenice și conținutul credinței creștine; (2) terminologia folosită pentru a formula doctrinele și (3) anatematizarea persoanelor din fiecare Biserică de către cealaltă.

Acceptarea sinoadelor ecumenice nu presupune în mod necesar o unitate a concepțiilor despre credință. În acest sens, Romanides dă mereu ca exemplu principal tradiția franco-latină pe care a moștenit-o catolicismul contemporan[923]. Compararea acestei perspective cu cea necalcedoniană dă naștere unui paradox: deși ortodocșii vechi-orientali recunosc doar primele trei sinoade ecumenice, ei mărturisesc, de fapt, credința atribuită tuturor celor șapte sinoade tradiționale[924]. În mod inevitabil, acest fapt aduce în discuție poziția ortodoxă obișnuită – aceea că acceptarea celor șapte (sau poate chiar opt) sinoade ecumenice este una dintre condițiile necesare pentru unire[925]. Întrucât Părinții necalcedonieni au văzut o formă de nestorianism în dualismul hristologic al hotărârii

[922] *Idem*, „The Orthodox: Arrival...", p. 3.

[923] *Idem*, „Leo of Rome...", pp. 489-490.

[924] *Ibidem*, p. 490.

[925] *Idem*, „The Theologian...", p. 141.

de credință de la Sinodul de la Calcedon, nici ei, nici urmașii lor nu s-au simțit obligați să accepte sinodul respectiv. Atunci când Sinodul al V-lea Ecumenic de la Constantinopol a încercat să rectifice situația, dezbaterea s-a transformat, din nefericire, într-o înfruntare despre care dintre părți folosea terminologia corectă. Mai mult, niciuna dintre tabere nu părea să fi făcut efortul de a citi și de a studia în amănunt notele de la Calcedon, care au creat nu doar „tradiții orale", ci și zvonuri care au pricinuit o mai mare ruptură[926]. Sinodul al VI-lea Ecumenic a avut o influență extrem de scăzută asupra necalcedonienilor, căci monoenergismul și monotelismul „erau erezii născocite de către Bisericile care primeau învățăturile de la Calcedon"[927]. Același lucru se poate spune și despre iconoclasm, care a fost combătut de către Sinodul al VII-lea Ecumenic.

Chiar și așa, în concepția lui Romanides, credința mărturisită la sinoadele ecumenice nu poate fi separată de persoanele care o mărturisesc[928]. Prin urmare, el a sugerat alt punct de pornire, care să ducă la un dialog mai productiv. Acesta a presupus o abordare care determina în ce măsură dogmele proclamate de sinoadele individuale erau ortodoxe, fără a căuta să determine ecumenicitatea acestor sinoade[929]. În acest fel, se poate

[926] *Idem*, „Leo of Rome...", p. 489.

[927] *Greek Orthodox Theological Review* XIII, 2 (1968), p. 149.

[928] Nikos Nissiotis, Paul Verghese (ed.), „The Third Consultation between Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Theologians: The Geneva Consultation", *The Greek Orthodox Theological Review* XVI, 1-2 (1971), p. 30.

[929] Nikos Nissiotis, Paul Verghese, Ioannis Sava Romanides (ed.)

cădea de acord asupra conținutului credinței creștine fără „a cădea de acord asupra interpretării unor evenimente istorice"[930]. Mai mult, fiindcă la nivel dogmatic nu există chiar nicio distincție între sinoadele ecumenice și cele locale, această abordare a înlăturat un obstacol enorm:

> Atunci când suntem pregătiți să acceptăm mărturisirea de credință [a membrilor unui sinod local] ca fiind ortodoxă, acceptarea unui sinod ca fiind local sau ecumenic nu are importanță; trebuie, însă, să acceptăm sinodul ca fiind ortodox și participanții ca fiind, la rândul lor, ortodocși[931].

În cadrul neînțelegerii dintre necalcedonieni și Bisericile care au primit învățăturile de la Calcedon, un element adânc înrădăcinat a fost dezacordul privind prezența a una sau două firi în Hristos „după unire." Poziția adoptată depindea de terminologia aleasă. În confruntarea sa cu Nestorie, Sfântul Chiril al Alexandriei folosise termenul *physis* cu sensul de *hypostasis*, pe când Sinodul de la Calcedon făcuse echivalența între *physis* și *ousia*[932]. În opinia lui Romanides, deosebirea făcută la Calcedon între *physis* și *hypostasis* a fost oarecum „din greșeală". Acceptând întrebuințarea capadociană a lui *physis*, sinodul de la Calcedon nu „a inovat", ci mai degrabă a ignorat întrebuințările din Alexandria ale termenului[933].

„Unofficial Consultation Between Theologians of Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches", *The Greek Orthodox Theological Review* X, 2 (1964-1965), p. 77.

[930] *Greek Orthodox Theological Review XIII, 2 (1968)*, p. 188.

[931] *Ibidem*, p. 285.

[932] Nikos Nissiotis et al., „Unofficial Consultation...", pp. 30-31.

[933] *Ibidem*, p. 31.

La sinodul din 362, prezidat de Sfântul Atanasie cel Mare, s-a hotărât acceptarea distincției capadociene dintre *hypostasis* și *ousia* în teologia despre Treime. În schimb, nu s-a luat nicio hotărâre referitoare la termenul *physis*, care, până la distincția capadociană, fusese echivalent atât cu *hypostasis*, cât și cu *ousia*[934]. Așadar, „în timp ce calcedonienii se concentrau pe cei care mărturiseau mai multe *ousiai* în Hristos, alexandrinii se luptau în continuare cu cei care despărțeau firile sau ipostasurile"[935]. Desigur, Sinodul al V-lea Ecumenic a acceptat, în cele din urmă, atât întrebuințarea capadociană, cât și cea alexandrină a lui *physis*, însă presiunile pentru a avea o exclusivitate terminologică din partea anumitor cercuri făcuseră apropierea imposibilă[936].

În mod ironic, primele aprobări pentru folosirea unor terminologii diferite nu vin din partea Sinodului al V-lea Ecumenic, ci chiar a Sfântului Chiril din Alexandria, fapt pe care Romanides nu îl pierde din vedere. Acest lucru reprezintă un fundament și mai solid decât hotărârile Sinodului al V-lea datorită dependenței totale a necalcedonienilor de terminologia Sfântului Chiril. Împăcarea din 433 dintre Chiril al Alexandriei și Ioan al Antiohiei, un fost susținător al lui Nestorie, oferă o „cheie" către apropiere:

> Pe de-o parte, nu a existat niciun compromis la nivel dogmatic, însă au existat adaptări la nivel terminologic.

[934] *Ibidem*, p. 102.

[935] Ioannis Sava Romanides, „Saint Cyril's One Physis or Hypostasis of God the Logos Incarnate and Chalcedon", *The Greek Orthodox Theological Review*, 10 (1964-1965), p. 101.

[936] *Greek Orthodox Theological Review* XIII, 2 (1968), p. 276.

> În baza explicațiilor și a lămuririlor comune, fiecare parte a acceptat-o pe cealaltă ca fiind ortodoxă, în ciuda diferențelor terminologice. Cu toate acestea, Ioan a acceptat atât ortodoxia Sinodului al V-lea Ecumenic, cât și a celor *Douăsprezece capete* ale lui Chiril [împotriva lui Nestorie], în timp ce Chiril a acceptat întrebuințarea lui Ioan a celor două firi. Niciunul nu a renunțat la propria poziție, însă fiecare l-a acceptat pe celălalt ca ortodox. Acest model trebuie să îl urmăm și noi[937].

Această abordare a devenit, în cele din urmă, modelul urmat în dialogul internațional dintre ortodocși și ortodocșii vechi-orientali, având un mare succes. Din punct de vedere terminologic, aceasta înseamnă că necalcedonienii au admis că, atunci când vorbesc despre două *physeis* după unire, calcedonienii se referă la două *ousiai*. În mod similar, calcedonienii au admis că, atunci când vorbesc despre o singură *physis* după unire, necalcedonienii nu se referă, de fapt, la o *ousia*[938]. Mai mult, expresia chiriliană *ek duo physeon* (din două firi) a fost acceptată de ambele părți, însă numai atunci când nu este interpretată în sensul lui Eutihie (ca o formă de monofizism în care umanitatea lui Hristos este absorbită de către dumnezeirea Lui)[939]. Prin urmare, expresiile „două firi unite distinse doar prin gândire" (Roma, Noua Romă, Antiohia) sau „o fire din două firi distinse doar prin gândire" (Sfântul Chiril al Alexandriei) mărtu-

[937] Nikos Nissiotis, Paul Verghese, „The Third Consultation...", pp. 37-38.

[938] Nikos Nissiotis et al., „Unofficial Consultation...", p. 102.

[939] *Greek Orthodox Theological Review* XIII, 2 (1968), p. 167.

risesc aceeași credință[940]. Pentru a depăși confuzia terminologică (și numerică), Romanides a observat că problema principală nu a fost niciodată numărul de firi acceptate (una sau două), ci „în ce măsură una a acceptat Însuși Logosul, consubstanțial cu Tatăl, [și care] a devenit El Însuși consubstanțial cu Maica Sa și cu noi în chip neamestecat, neschimbat, neîmpărțit [și nedespărțit]"[941]. În acest fel, nu se pot mărturisi nici două subiecte în Hristos, nici suprimarea umanității Sale de către dumnezeire.

Atât declarația de la Anba Bishoy (1989), cât și cea de la Chambésy (1990), la redactarea cărora a participat și Romanides, au rezolvat multe dintre aceste probleme teologice, însă, cu toate că existase o euforie generală datorată posibilității de unire, problemele rămân în continuare[942]. Prima și cea mai importantă dintre ele ar fi ridicarea anatemelor pronunțate de fiecare Biserică împotriva anumitor reprezentanți din cealaltă. Dintre aceste anateme, se remarcă în mod special cea pronunțată de Patriarhul Dioscor al Alexandriei împotriva Papei Leon cel Mare și cea pronunțată de către Sinodul de la Calcedon împotriva aceluiași Dioscor. Situația este ironică, fiindcă atât Dioscor, cât și Leon cel Mare au fost de acord cu Sfântul Chiril al Alexandriei (și mai ales cu cele *Douăsprezece capete* împotriva lui Nestorie), însă Leon îl susținea pe Teodoret, a cărui

[940] Ioannis Sava Romanides, „Leo of Rome...", p. 487.

[941] *Ibidem*, pp. 484-485.

[942] Aceste declarații se găsesc în *Greek Orthodox Theological Review* 34 (1989), pp. 393-397 și 36 (1991), pp. 183-188.

hristologie era eretică, deci diferită de a lui Leon, în timp ce Dioscor îl susținea pe Eutihie, pe care, însă, l-a recunoscut ulterior drept eretic[943]. În primul caz, Leon fusese excomunicat de către Dioscor pentru că nu ar fi recunoscut aderarea predecesorului său, Papa Celestin, la cele *Douăsprezece capete* ale Sfântului Chiril, sprijinindu-l pe Teodoret, un adversar al lui Chiril. În cel ce-al doilea, Dioscor l-a susținut pe Eutihie pentru presupusa sa răzgândire, moment în care a mărturisit că „Hristos este consubstanțial cu Maica Sa". Nu s-a stabilit pe deplin cât de adevărată a fost această schimbare de opinie, însă credința lui Dioscor nu a fost asociată niciodată cu monofizismul lui Eutihie. Cu toate acestea, Dioscor a fost condamnat de Sinodul de la Calcedon pentru că îl excomunicase pe Papa Leon și refuzase să apară și să își motiveze acțiunile în ceea ce-i privește pe Leon și pe Teodoret[944].

Fiindcă, în cele din urmă, Teodoret l-a anatematizat pe Nestorie la Calcedon (acceptând atât hotărârile Sinodului de la Efes, cât și cele *Douăsprezece capete* ale Sfântului Chiril), singura problemă rămasă nerezolvată era cea a lui Leon (cel puțin din perspectiva necalcedonienilor), căci, pentru cei care au primit învățăturile de la Calcedon, Leon rămâne ortodox[945]. Această problemă

[943] Ioannis Sava Romanides, „Leo of Rome...", pp. 479-481. Teodoret fusese înlăturat din funcție de către Sinodul de la Efes (449), însă Leon nu recunoscuse acest fapt, pe când Eutihie fusese rejudecat și achitat în cadrul aceluiași sinod, ceea ce l-a determinat pe Leon cel Mare să scrie *Tomul* împotriva acestuia.

[944] *Ibidem*, pp. 483-485.

[945] *Ibidem*, p. 481.

(în privința căreia Romanides a contribuit foarte mult) poate fi rezolvată doar prin a-i recunoaște ca ortodocși atât pe Leon, cât și pe Dioscor, căci dilema restaurării lor poate fi apoi transferată de la nivelul doctrinar la cel canonic[946]. Din păcate, nu doar sprijinul acordat de Papa Leon lui Teodoret, ci și limbajul folosit în *Tomul* său (449) l-au făcut o țintă relativ ușoară pentru acuzațiile de nestorianism ale necalcedonienilor. Încă o dată, dependența istorică de zvonuri, iar nu de o lectură a notelor de la Sinodul al IV-lea Ecumenic, a dus la concepția eronată că *Tomul* lui Leon ar fi fost standardul acceptat de Ortodoxia calcedoniană[947]. Nimic nu ar putea fi mai departe de adevăr, căci „slăbiciunea nestorianizantă" a *Tomului* fusese recunoscută la Calcedon, unde „a fost contestat, dezbătut, analizat atent și, în cele din urmă, acceptat numai din perspectiva Sfântului Chiril"[948]. În cele din urmă, *Tomul* a fost acceptat la Calcedon ca fiind util doar împotriva lui Eutihie (împotriva căruia fusese și scris) cu toate că atât Papa Leon, cât și legații săi au considerat că ar fi fost util și împotriva lui Nestorie[949].

Întrucât cele *Douăsprezece capete* ale Sfântului Chiril au fost folosite la Calcedon pentru a judeca „nestorianismul" care s-a putut observa în *Tomul* Papei Leon,

[946] *Ibidem*, p. 480.

[947] *Ibidem*, p. 484.

[948] Nikos Nissiotis et al., „Unofficial Consultation...", p. 32. Necalcedonienilor li s-a părut deosebit de suspect fragmentul următor: „Căci fiecare [fire] face acele lucruri care îi sunt proprii în comuniune cu cealaltă, Cuvântul făcând ceea ce ține de Cuvânt, iar trupul făcând ceea ce este propriu sieși".

[949] Ioannis Sava Romanides, „Saint Cyril...", pp. 87-88.

Romanides respinge acuzația necalcedonienilor, conform cărora *Tomul* a fost acceptat ca o distorsiune a hristologiei chiriliene[950]. În anumite feluri, necalcedonienii s-au folosit de perspectiva eronată a teologilor creștini apuseni care susțin că *Tomul* Papei Leon a fost o „corectură" adusă hristologiei Sfântului Chiril[951]. La fel de eronată și de influentă asupra necalcedonienilor a fost „completarea" făcută de teologii creștini apuseni, care au susținut că Sinodul al V-lea Ecumenic la care au participat așa-zișii neo-calcedonieni „s-a întors" la cele *Douăsprezece capete* ale Sfântului Chiril și a lăsat deoparte *Tomul* Papei Leon pentru a-i liniști pe necalcedonieni[952]. Evident, pentru Ortodoxie, Chiril a fost întotdeauna criteriul de referință, iar niciodată Leon, după cum s-a putut observa la Efes (431), la Calcedon (451) și la Constantinopol (553)[953]. Această consistență chiriliană a fost observată la timp și de către ortodocșii vechi-orientali și a ajutat la înlăturarea concepțiilor lor eronate. Fiindcă Leon a fost socotit și pronunțat ortodox datorită teologiei lui Chiril, un obstacol important în calea recunoașterii ortodoxiei sale de către necalcedonieni a fost cu siguranță depășit.

În pofida contribuției uriașe aduse de Romanides în dialogul dintre ortodocși și ortodocșii vechi-orientali, el tot nu a fost convins că ridicarea anatemelor ar fi pasul final înainte de a pune capăt despărțirii teologice și ecle-

[950] *Ibidem*, p. 90.

[951] Nikos Nissiotis et al., „Unofficial Consultation...", p. 106.

[952] Ioannis Sava Romanides, „Saint Cyril..."", p. 91.

[953] Nikos Nissiotis et al., „Unofficial Consultation...", p. 145.

ziastice. Deși discuțiile au dus la unanimitate în privința hristologiei, Romanides consideră că trebuie discutat mai mult despre Dumnezeu și despre relația dumnezeiască cu creația, mai ales în ceea ce privește îndumnezeirea omului[954]. Din acest punct de vedere, Romanides a rămas absolut consecvent față de abordarea pe care a avut-o în cadrul altor dialoguri ecumenice. Înțelesul biblic al harului trăit în îndumnezeire oferă singura temelie pentru discuțiile despre dogme și despre orice divergențe care ar putea să apară[955]. Astfel, merită aduse în discuție nu doar soteriologia Noului Testament, ci și presupunerile din Vechiul Testament pe care se întemeiază sinoadele ecumenice[956]. În rândul acestora, prima și cea mai importantă este recunoașterea identității Îngerului Domnului, care va da sens tuturor celorlalte lucruri.

> Dacă credem, asemenea Părinților, că Hristos este Domnul Slavei care S-a arătat proorocilor și i-a făcut prieteni ai Săi, și dacă trebuie să ajungem și noi să vedem slava Lui și să devenim prietenii Lui, precum S-a rugat Mântuitorul în Ioan 17, abia atunci va avea ridicarea anatemelor o anumită semnificație[957].

Drepturile omului

În contextul perspectivei care predomină în zilele noastre (mai ales în cadrul mișcării ecumenice) despre

[954] Nikos Nissiotis, Paul Verghese, „The Third Consultation...", p. 194.

[955] *Ibidem*, p. 193.

[956] Ioannis Sava Romanides, „Leo of Rome...", p. 490.

[957] *Ibidem*, p. 493.

rolul Bisericii atât ca furnizor de „servicii" sociale, cât și de apărător al drepturilor omului, Romanides a făcut câteva observații extrem de pertinente. Biserica nu a susținut niciodată că ar putea proteja societatea împotriva numeroaselor atrocități care chinuie societatea decăzută și membrii săi. Însăși prezentarea catehetică a dramei lui Iov în timpul Postului indică faptul că posibilitatea învierii capacității noetice și a trupului, inițiată prin Botez, reprezintă singurul răspuns real la această chestiune[958]. Totuși, aceasta nu înseamnă că nu există nicio responsabilitate pentru fapte și pentru intenții bune în interiorul Bisericii și în afara ei. Fiindcă Tradiția ortodoxă a asociat în general virtuțile cu omul civilizat, aceste acțiuni pot avea loc cu siguranță și în afara Bisericii, însă adevărata transformare a omenirii are loc doar în Biserică, prin harul lui Dumnezeu[959].

Prin regimul terapeutic al curățirii, iluminării și îndumnezeirii, dragostea utilitaristă care caută binele societății este înlocuită de non-utilitarismul dragostei smerite[960]. Acesta rămâne singurul remediu viabil pentru o societate absorbită în mod constant de dorința de fericire. Nicio virtute naturală, oricât ar fi de mare, nu poate birui fericirea avidă care a determinat exploatarea egoistă a omenirii și a mediului înconjurător[961]. Aceasta poate fi biruită numai prin iluminare și prin îndumnezeire,

[958] *Idem*, „Orthodox Ecclesiology...", p. 72.

[959] *Idem*, „Remarks of an Orthodox Christian on Religious Freedom", *Greek Orthodox Theological Review*, 8 (1962-1963), p. 130.

[960] *Ibidem*, p. 130.

[961] *Idem*, „Church Synods and Civilisation", p. 448.

unde energia Crucii necreate aduce laolaltă desăvârșirea dragostei și transformarea patimilor distructive în patimi ireproșabile. Cu toate acestea, îndemnul lui Hristos de a căuta *mai întâi* Împărăția lui Dumnezeu (Mt. 6, 33), însă nu *doar* Împărăția lui Dumnezeu, înseamnă că roadele iluminării și ale îndumnezeirii ar putea și ar trebui folosite și în scopul transformării societății[962].

Oare o asemenea atitudine include și lupta contemporană pentru drepturile omului? Romanides răspunde:

> Ideea că drepturile omului sunt firești și reprezintă o parte intrinsecă a naturii în general sau a naturii umane și a societății în particular este, din punctul de vedere al Tradiției ortodoxe, extrem de nerealistă. Aceasta pentru că natura se află într-o stare continuă de schimbare și de dezvoltare. Îndeosebi natura umană în general este sub-normală, chiar dacă nu este coruptă în vreun sens augustinian sau calvinist. Pe de altă parte, starea normală a naturii umane este implicată într-o desăvârșire fără sfârșit, astfel încât nu există nicio stare statică ce să servească drept criteriu imuabil pentru drepturile și obligațiile morale și legale[963].

Pe de altă parte, dacă formularea și apărarea drepturilor omului se întemeiază pe concepții despre [cum ar trebui să fie] natura umană într-o societate civilizată, iar nu pe însăși natura umană, în opinia lui Romanides, problema este situată într-un context diferit. Desigur, un asemenea context nu presupune că percepțiile generale privind drepturile omului vor fi întoteauna de acord cu diferitele religii și filosofii sociale inerente unei societăți

[962] *Idem*, „Presuppositions...", p. 67; *Idem*, „Justice and Peace...", p. 247.
[963] *Idem*, „Human Rights...", p. 4.

pluraliste[964]. Într-o societate civilizată, necesitatea autorității legii este menținută nu atât din cauza pluralismului, ci din cauza predominării egoismului uman care rezultă dintr-o funcționare necorespunzătoare a capacității noetice[965]. De-a lungul timpului, Ortodoxia a acceptat în general legile și structurile politice ale statului, în special pentru că Biserica a avut legea canonică pentru a asigura administrația și ordinea din sânul ei. Pentru Romanides, însăși existența acestor canoane care se aplică doar creștinilor ortodocși „presupune că locul firesc al Bisericii este într-o societate pluralistă"[966]. Chiar și semnătura pusă de împărat pe hotărârile sinoadelor ecumenice subliniază acest lucru, căci ele au devenit parte din legea romană numai pentru creștinii ortodocși romei, nu și pentru evreii romani, pentru păgâni sau pentru eretici[967].

Conceptul egalității înaintea legii ca temelie a tuturor drepturilor omului poate fi comparat cu egalitatea tuturor oamenilor „în ochii lui Dumnezeu"[968]. Această perspectivă ortodoxă rezultă din convingerea că Dumnezeu îi iubește pe toți oamenii în mod egal, indiferent de rasă, de culoare sau de credință. Conform lui Romanides, numai aceasta poate servi drept temelie pentru orice antropologie ortodoxă care să includă drepturile omului. Creștinii ortodocși cu siguranță nu pot pretinde un monopol asupra iubirii lui Dumnezeu și cu siguranță

[964] *Ibidem*, p. 5.

[965] *Ibidem*, p. 10.

[966] *Ibidem*, p. 9.

[967] *Ibidem*, p. 9.

[968] *Ibidem*, p. 6.

nu îi pot judeca pe ceilalți, în special în ceea ce privește alegerea confesională[969]. Judecata ultimă constă numai în capacitatea de a vedea slava lui Dumnezeu proporțional cu măsura la care ajungem la dragostea smerită. A crede că Dumnezeu „îi pedepsește" pe cei care refuză să aleagă Ortodoxia și „îi alege" pe cei care o fac este un lucru lipsit de orice temei în Tradiția ortodoxă[970]. Dimpotrivă, egalitatea dragostei lui Dumnezeu pentru toți oamenii ar trebui să dea naștere unui duh de toleranță reciprocă, iar nu unor asemenea judecăți.

Beneficiile dreptății și ale păcii care se așteaptă de la autoritatea legii pot oferi o anumită armonie în cadrul societății, însă aproape nimic mai mult. Dimpotrivă, îndemnul lui Hristos de a căuta mai întâi Împărăția lui Dumnezeu și *dreptatea* Lui (Mt. 6, 33), precum și *pacea* pe care Hristos Însuși o dăruiește (In. 14, 27, 16, 33) depășește cu mult speranțele adeseori năruite ale unei dreptăți și ale unei păci omenești[971]. Dreptatea dumnezeiască nu ar trebui confundată cu etica sau cu preceptele morale, ci identificată cu acea îndeptare care reprezintă primirea vieții atât de către facultatea noetică, cât și de către trup de ambele părți ale morții. Conform lui Romanides, caracterul ascetic nu doar al legii canonice, ci și al legii lui Moise pentru aceasta există, „păstrând o societate credincioasă într-o comuniune cât mai desăvârșită cu Dumnezeu și cu semenii"[972].

---

[969] *Idem*, „Remarks of an Orthodox Christian...", p. 132.

[970] *Ibidem*, pp. 131-132.

[971] *Idem*, „Justice and Peace...", p. 234.

[972] *Idem*, „Human Rights...", p. 99.

Faptul că regimul terapeutic care aduce cu sine adevărata dreptate nu are nimic de-a face cu o distincție între faptele sau gândurile bune și rele se descoperă în însuși procesul curățirii. Această curățire nu poate avea loc fără eliberarea duhului de gândurile bune și rele din minte, astfel încât să poată ajunge la amintirea necontenită a lui Dumnezeu (rugăciunea neîncetată), care este iluminarea.

> [Duhul dă] darul credinței în inimă, care îndreptează și dă viață și pace în dragostea smerită pentru Dumnezeu și pentru toată făptura. Aceasta este curățirea omului dinăuntru. Ea nu are nimic de-a face cu sisteme etice de recompense și pedepse pentru acțiuni bune sau rele, nici cu vreun fel de încredere în închipuirea că o persoană s-ar îndrepta prin fapte, prin credință sau prin predestinare[973].

Fiindcă iluminarea poate continua chiar și pe măsură ce mintea se ocupă cu lucrurile de zi cu zi, nu este exclus să apară posibilitatea unor lucrări caritabile și mai mari. Posibilitatea adevăratei deșertări de sine, însă, se împlinește numai atunci când apare desăvârșirea dragostei, în pragul slăvirii sau al îndumnezeirii. Aici, dragostea „nu se bucură de nedreptate, ci se bucură de adevăr; toate le suferă, toate le crede, toate le nădăjduiește, toate le rabdă" (I Cor. 13, 6-7)[974]. Prin îndumnezeire, omul îndumnezeit îi iubește pe toți în mod egal, precum Dumnezeu. Prin urmare, se poate pune în slujba omenirii încontinuu, fără vreo motivație ascunsă[975]. A ajunge la o asemenea

[973] *Idem*, „Justice and Peace...", p. 235.

[974] *Ibidem*, p. 241.

[975] *Idem*, „Human Rights...", p. 12.

măsură este „dreptul" fiecărei ființe umane, deoarece este un dar de la Dumnezeu accesibil tuturor. Astfel, el rămâne singurul drept cu adevărat inalienabil, chiar și atunci când societatea încalcă toate celelalte drepturi ale unei persoane sau i le înlătură. S-ar putea discuta despre cât de civilizată ar fi considerată o asemenea societate, însă Romanides recunoaște fără probleme acea formă de civilizare care ar fi cea mai înaltă; aceasta ar putea fi numai societatea în care dreptatea și pacea sunt la nivelul cel mai apropiat cu putință de desăvârșire, care este sinonim cu iluminarea și îndumnezeirea în lumea aceasta[976]. Iar Biserica va fi cea care va continua să ofere o astfel de posibilitate tuturor societăților.

Știința

Pentru Romanides, nu există absolut nicio opoziție între teologia ortodoxă și știință, în principal pentru că ambele împărtășesc o „metodologie" empirică comună. Știm deja că „știința biblică" a curățirii, iluminării și îndumnezeirii reușește să vindece personalitatea omului prin „dovezi" precum comuniunea sfinților și nestricăciunea moaștelor lor[977]. Într-adevăr, după cum știința a demonstrat că nu există niciun temei pentru a crede în existența unor firi (arhetipuri sau universalii) imuabile și lipsite de schimbare, metodologia sa ar putea fi aplicată însăși revelației[978]. Acest fapt nu ar

[976] *Idem*, „Justice and Peace...", p. 247.

[977] *Idem*, „Presuppositions...", p. 67.

[978] *Idem*, „Critical Examination...", p. 418.

trebui reprezentat eronat pentru a se înțelege că studiul universului fizic ar aduce un plus treptelor care duc către îndumnezeire. Din moment ce îndumnezeirea oferă singura posibilitate de descoperire a „întregului Adevăr" despre Dumnezeu, orice deducție făcută pornind de la științele fizice nu este cu nimic mai sigură decât speculația filosofică despre Dumnezeu[979].

Conform lui Romanides, convingerea catolică și protestantă că revelația din Biblie rămâne un eveniment irepetabil înseamnă că nu poate exista nicio posibilitate de a testa și de a demonstra afirmațiile acesteia printr-o experiență din prezent[980]. În schimb, metoda științifică ar putea ajuta la studierea experienței empirice a revelației continue pe care o afirmă Tradiția ortodoxă:

> Chiar și dintr-o perspectivă strict științifică de cercetare, ar fi rezonabil să spunem că cel mai bun mod de a înțelege descoperirea slavei lui Dumnezeu în Scriptură este de a afla în ce măsură există și astăzi o asemenea tradiție, de a le compara pe cele două, iar apoi poate de a desluși înțelesurile și sensurile termenilor folosiți de Scriptură, de Părinți, de Sinoade și de viețile sfinților[981].

Deși știința a recunoscut existența atât a memoriei celulare, cât și a memoriei celulelor din creier, ea nu a reușit să recunoască amintirea lui Dumnezeu în oameni[982]. Acest lucru se datorează parțial abordării profund metafizice față de teologie care s-a dezvoltat

[979] *Idem*, *Franks, Romans, Feudalism and Doctrine...*, p. 45.

[980] *Idem*, „Critical Examination...", p. 420.

[981] *Ibidem*, p. 423.

[982] *Idem*, *Franks, Romans, Feudalism and Doctrine...*, p. 47.

în Apus. Din cauza acesteia, intelectul a fost acceptat în general ca fiind „organul" teologic, după cum o arată numeroase „dovezi" pentru existența lui Dumnezeu. Însă din moment ce aceste speculații variate și contradictorii sunt inconsecvente, capacitatea intelectului ca organ teologic trebuie pusă sub semnul întrebării și, în cele din urmă, respinsă. După cum observă Romanides, aceasta nu înseamnă că intelectul ar trebui considerat căzut (ceea ar fi dificil de susținut dat fiind numărul mare de descoperiri ale științei moderne), ci că trebuie să căutăm în altă parte[983]. Conform Tradiției ortodoxe, numai acea teologie care poate fi testată prin *experiența* harului lui Dumnezeu în inimă (facultatea noetică) poate fi acceptată, după cum arată Evrei 13, 9: „Nu vă lăsați furați de învățăturile străine cele de multe feluri; căci bine este să vă întăriți prin har inima voastră"[984].

Existența capacității noetice a trecut în mare măsură neobservată, mai ales pentru că rămâne nefuncțională, subfuncțională sau funcționează în mod defectuos la majoritatea persoanelor. Numai rugăciunea neîncetată poate asigura activarea și împlinirea acestei capacități prin amintirea neîncetată a lui Dumnezeu care duce la îndumnezeire[985]. Orice încercare de a testa facultatea noetică ar presupune stabilirea deosebirii sale față de intelect, dar și a condițiilor în care funcționează[986]. Iar apoi, desigur, orice cercetător care s-ar porni să stabi-

[983] *Idem*, „Critical Examination...", p. 434.

[984] *Idem*, *Franks, Romans, Feudalism and Doctrine...*, p. 40.

[985] *Ibidem*, p. 47.

[986] *Idem*, „Critical Examination...", p. 435.

lească aceasta ar putea reuși numai prin experiența rugăciunii noetice care vădește iluminarea și duce la îndumnezeire. Într-un asemenea context, nimic nu ar putea fi mai „științific" decât îndrumările povățuitorilor duhovnicești care au ajuns la *theoria*[987]. Propria lor experiență le permite să îi pregătească pe alții pentru vederea lui Dumnezeu „pe care fiecare om o va avea, mai devreme sau mai târziu"[988].

Numai aceia care au ajuns la *theoria* au cu adevărat capacitatea de a teologhisi. Din acest motiv, experiența duhovnicească autentică reprezintă singura temelie pentru Scriptură și pentru crearea dogmelor, iar ambele servesc, în cele din urmă, drept îndrumare către iluminare și către îndumnezeire. Pentru Romanides, nu există absolut nicio diferență între limbajul biblic-dogmatic și limbajul științei:

> [În] limbajul științei [...] verificarea prin observație este exprimată în simboluri descriptive care, la rândul lor, servesc drept îndrumare pentru ca ceilalți să poată repeta aceeași verificare prin observație. În științele empirice, tradiția observației și a verificării empirice stă la baza deosebirii dintre realitatea faptică și ipoteze. Acest lucru este valabil și pentru metoda teologiei patristice ortodoxe[989].

Explicația sa ne ajută să înțelegem de ce meditația sau contemplarea nu au niciun rol într-o teologie empirică[990].

---

[987] *Ibidem*, p. 436.

[988] *Idem*, *Franks, Romans, Feudalism and Doctrine...*, p. 46.

[989] *Ibidem*, p. 46.

[990] *Ibidem*, p. 39.

Participarea la regimul curățirii, iluminării și îndumnezeirii aduce, în cuvintele lui Romanides, o „restabilire concretă a sănătății”[991]. În multe privințe, relația dintre cunoaștere și remediu este comparabilă cu cea asociată științelor medicale[992]. Inițial, Romanides făcuse o comparație între curățire și iluminare, respectiv psihiatrie, căci ambele ar putea fi considerate științe terapeutice[993]. Deși anumite observații precum acelea care au asemănat Biserica unei clinici de psihiatrie ar putea suna destul de ciudat, lor li s-a adăugat întotdeauna precizarea că tehnica creștină de tratament este mult mai sofisticată decât cea folosită de știința modernă[994]. Recent, Romanides a considerat curățirea și iluminarea drept remediul pentru un scurtcircuit neurobiologic dintre creier și inimă. Prin conlucrarea dintre energia capacității noetice și energia Duhului Sfânt, se păstrează o energie circulară care lucrează neîncetat, cuprinzând inclusiv gândirea umană. Atunci când această conlucrare lipsește, se manifestă, în schimb, acel scurtcircuit între creier și inimă[995].

Principala boală a omenirii, fericirea egoistă, este tratată în curățire și în iluminare, fiind vindecată definitiv prin îndumnezeire. Întrucât știința modernă și tehnologia au fost puse și ele în slujba acestei boli, mai

---

[991] *Idem*, „Jesus Christ, the Life of the World”, p. 272.

[992] *Ibidem*, p. 233.

[993] *Ibidem*, p. 232.

[994] *Idem*, „Church Synods and Civilisation”, pp. 431-432.

[995] *Idem*, „Religion Is a Neuro-Biological Illness, but Orthodoxy is its Cure”, în *Ὀρθοδοξία, Ελληνισμός, Πορεία στήν τρίτην χιλιστία*, editura Mănăstirii Koutloumousiou, Muntele Athos, 1996, *passim*.

ales prin exploatarea mediului înconjurător pe care o presupune economia de consum, remediul creștin al capacității noetice rămâne singura nădejde de schimbare[996]. Principala sarcină a clerului și a povățuitorilor duhovnicești care nu au fost hirotoniți rămâne aceea de a prescrie acest remediu, astfel încât oamenii să ajungă la amintirea necontenită a lui Dumnezeu[997]. Numai în acest fel pot fi transformate concepțiile greșite despre siguranță și fericire care includ forma contemporană de eudemonism. Printr-un asemenea remediu, dumnezeul sau dumnezeii care au fost gândiți ca proiecții psihologice ale nevoii de siguranță și de fericire sunt biruiți prin harul Singurului și Adevăratului Dumnezeu, care îi cheamă pe toți să participe la dragostea smerită a Treimii și să devină, astfel, după chipul lui Dumnezeu[998]. Remediul pentru scurtcircuitul dintre creier și inimă pune capăt nu doar „religiei", ci și fanatismului asociat acesteia în calitate de boală neurobiologică[999].

Dacă știința modernă ar reuși să descopere forme inteligente de viață altundeva în univers, acest lucru nu ar afecta perspectiva Tradiției ortodoxe. Chiar și dacă o asemenea formă de viață ar fi mai avansată din punct de vedere științific și tehnologic decât cea de pe Pământ, întrebarea pe care o asemenea descoperire ar ridica-o din punct de vedere teologic ar fi cât de mult au progresat aceste forme de viață în dobândirea

[996] *Idem*, „Church Synods and Civilisation", p. 448.

[997] *Idem*, *Franks, Romans, Feudalism and Doctrine...*, p. 48.

[998] *Idem*, „Justice and Peace...", p. 234.

[999] *Idem*, „Religion Is a Neuro-biological Illness...", *passim*.

dragostei smerite, care este adevărata pregătire pentru slava dumnezeiască fie ca rai, fie ca iad:

> Pe această planetă, la fel ca pe oricare alta, faptul că cineva ar putea să nu fi auzit încă de Domnul Slavei din Vechiul și din Noul Testament nu înseamnă că este condamnat în mod automat, după cum cineva care crede în Hristos nu este sortit în mod automat să fie implicat în dinamica veșnică spre desăvârșire[1000].

Progresul în desăvârșirea dragostei vădește întotdeauna participarea la energia dumnezeiască, chiar dacă nu se ajunge la apogeul acesteia, care este îndumnezeirea.

Conform lui Romanides, descoperirea unei vieți extraterestre mai avansate decât a noastră ar încurca mai mult antropologia augustiniană din catolicism sau din protestantism decât Ortodoxia. Deoarece căderea este percepută în mod tradițional în Apus drept o cădere nu doar din desăvârșirea duhovnicească, ci și din cea intelectuală (prin vederea ființei dumnezeiești și a universaliilor sale), ar părea că Dumnezeu a „favorizat" o rasă extraterestră în dauna omului. O asemenea opinie ar fi întărită de noțiunea augustiniană a vinei colective moștenite pentru căderea lui Adam din desăvârșire. Din nou, aceasta se află în contrast cu perspectiva ortodoxă, pentru care căderea fiecărui om arată mai degrabă o neputință de a atinge desăvârșirea decât o cădere colectivă din desăvârșire[1001]. Nici desăvârșirea din îndumnezeire, în timpul căreia omului i se descoperă

[1000] *Idem*, „Religion's Response to Space Life V: All Planets the Same", *Boston Globe*, 8 aprilie 1965.

[1001] *Ibidem*.

întregul Adevăr despre Dumnezeu, nu înseamnă că omul a ajuns la atotcunoașterea despre ordinea creată, ci doar la „cunoașterea" lui Dumnezeu în acea măsură în care El o îngăduie.

Interpretată eronat, convingerea că omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu ar fi, la rândul ei, afectată de descoperirea unei vieți extraterestre avansate. Din nou, această convingere nu ar trebui confundată cu vreo favoare făcută de Dumnezeu omului. Dimpotrivă, a fi după chipul lui Dumnezeu reprezintă sarcina trasată omului, anume de a râvni după aceeași dragoste smerită pe care o are Dumnezeu pentru întreaga creație[1002]. Încercând să evite orice fel de confuzie, Romanides a mers până într-acolo încât să spună că, strict vorbind, numai Domnul Slavei din Vechiul și din Noul Testament este chipul lui Dumnezeu. Dintr-o astfel de perspectivă se poate înțelege mai bine cum „destinul omului este de a deveni asemeni lui Hristos, care este chipul întrupat al lui Dumnezeu". Așadar, a ne aștepta ca viața extraterestră să fie după chipul lui Dumnezeu, precum li se cere oamenilor de pe Pământ, „nu este nici măcar o chestiune validă din punct de vedere ortodox"[1003]. Totuși, datorită asocierii dragostei smerite cu chipul lui Dumnezeu pe care o fac Romanides și Tradiția ortodoxă, ar putea aceasta să nu se extindă și către orice ființă din univers care a ajuns cu adevărat la dragostea desăvârșită?

[1002] *Idem*, *Propatorikon Amartema*, p. 101.

[1003] *Idem*, „Religion's Response...".

VII.
Romanides și teologia ortodoxă contemporană

În 1988, un volum de studii augustiniene scris ca răspuns la concepțiile lui Romanides l-a recunoscut pe acesta ca fiind „fără îndoială, cel mai mare teolog ortodox în viață”[1004]. În mod ciudat, această recunoaștere nu a venit din partea ortodocșilor, ci din partea teologilor catolici prezentați în volum. În cadrul teologiei ortodoxe contemporane, însă, prezența lui Romanides este oarecum insesizabilă, el rămânând în afara multora dintre temele de discuție predominante. Această prezență discretă poate fi atribuită în parte dihotomiilor din cadrul parcursului universitar al lui Romanides. În primul rând, cariera sa didactică a fost împărțită în două jumătăți distincte, întâi în Statele Unite, iar apoi în Grecia. Aceasta nu înseamnă că influența lui Romanides nu a fost deosebită, mai ales dacă ținem cont de faptul că a pregătit mii de studenți. Mai mult, există o dihotomie asemănătoare și la nivelul scrierilor sale. Multe dintre ele sunt scrise în limba engleză, însă el a scris câteva studii importante și în greacă; așadar,

[1004] Patrick Ranson (ed.), *Saint Augustin*, Les Éditions l'Âge d'Homme, Lausanne, 1998, p. 7.

singurul mod prin care am putea căpăta o perspectivă completă asupra operei sale ar fi să cunoaștem ambele limbi.

Desigur, aceasta este doar o explicație parțială [pentru prezența sa discretă în peisajul teologiei ortodoxe contemporane]. Analiza lui Romanides privind Scriptura și istoria a oferit o judecată mai puțin favorabilă cu privire la starea Ortodoxiei contemporane. Afirmațiile sale reprezintă adeseori „cuvinte grele", nu doar despre augustinianismul din creștinismul apusean și influența negativă pe care o are asupra creștinismului răsăritean, ci și despre nepotrivirile și chiar despre erorile din teologia ortodoxă contemporană. Într-adevăr, captivitatea apuseană a Tradiției ortodoxe a fost cea care l-a determinat pe Romanides să scoată în evidență acele pseudomorfoze care au umbrit-o, însă acest lucru nu ar trebui interpretat greșit astfel încât să se înțeleagă că problema ar fi rezolvată și că nicio altă pseudomorfoză nouă nu ar mai evolua în acest moment în teologia ortodoxă contemporană. De fapt, absența lui Romanides din câteva dintre temele centrale abordate în Ortodoxia de astăzi se datorează îndeosebi faptului că le-ar considera pe acestea drept pseudomorfoze. Restaurarea regimului terapeutic al curățirii, iluminării și îndumnezeirii ca singurul fundament posibil pentru viața Bisericii rămâne singura garanție adevărată împotriva altor deformări ale Tradiției. Altminteri, caracterul harismatic al Ortodoxiei se va afunda din nou în speculații filosofice, psihologice și sociologice și va fi trecut în plan secund printr-o fragmentare culturală.

Accentul pus de Romanides pe Ortodoxia romeică reprezintă propria sa mărturie față de viabilitatea supra-culturală a Tradiției creștine autentice. A o interpreta ca pe o formă oarecare de cultură-religie ar însemna să-i ratăm complet sensul. Desigur, conceptul de Ortodoxie romeică ajută la eliberarea mărturiei ortodoxe de sub concepția eronată că ea ar exista ca un fenomen din Europa de Est și din Orientul Apropiat, legat în chip de nedespărțit de acest sector geopolitic. Romanides a fost primul care a recunoscut cât de mare a fost problema culturii-religie pentru Ortodoxie. Expansiunea musulmană și revoluția comunistă au „contribuit, în parte, la înlăturarea ei, dar, în schimb, naționalismul modern a avut un rol în a o consolida". Totuși, relația de apropiere care s-a dezvoltat între Ortodoxia contemporană și ortodocșii vechi-orientali, o relație pe care Romanides s-a luptat atât de mult să o promoveze, arată că mentalitățile de ghetou continuă să piardă teren[1005].

Pe de altă parte, o interacțiune reciprocă între teologie și societate va continua să aibă loc peste tot unde există astăzi Biserica Ortodoxă. Acest fapt a fost acceptat în general ca fiind inevitabil, pentru a se putea vesti conținutul Evangheliei[1006]. Dar interacțiunea cu perspectiva extrem de secularizată despre lume care s-a dezvoltat la sfârșitul secolului al XX-lea reprezintă o

[1005] Ioannis Sava Romanides, „Remarks of an Orthodox Christian...", p. 132. Yannis Spiteris, *La Teologia Ortodossa neo-Greca*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1992, p. 295, a subliniat felul în care anumite persoane au considerat conceptul de Ortodoxie romeică al lui Romanides drept șovin și chiar marginalizant, însă el a intenționat exact contrariul.

[1006] *Idem*, *Franks, Romans, Feudalism and Doctrine...*, p. 38.

provocare deosebită pentru o Tradiție ortodoxă contemporană care încă nu a depășit cu totul captivitatea din trecut. În anumite privințe, atunci când tratăm regimul terapeutic al curățirii, iluminării și îndumnezeirii ca pe o parte neesențială a vieții Bisericii, provocările care vin din afară nu sunt cu nimic mai periculoase decât amenințarea care vine chiar din interior. Se pot forma anumite concepții teologice greșite pornind de la încercări bine-intenționate de a adresa tendințe contemporane, dar și de la crizele de identitate eclezială care rezultă în urma unei supra-accentuări a aspectelor individuale ale Tradiției în dauna vieții Bisericii ca întreg.

Deși este imposibil să examinăm în lucrarea de față toate dezvoltările bune și rele care au apărut în teologia ortodoxă contemporană, în opinia lui Romanides, așa-numita „teologie a persoanei", precum și accentul pus pe eclesiologia euharistică merită abordate, mai ales pentru că ambele continuă să se bucure de o atenție deosebită în pragul noului mileniu. În primul caz, „personalismul" a apărut ca o presupunere filosofică greu de ignorat pentru unii teologi ortodocși. Deși scolastica a fost, în cele din urmă, discreditată în cadrul Ortodoxiei, anumite aspecte de existențialism amenință acum să-i ia locul. În cel de-al doilea caz, a insista că Euharistia este cea care „face Biserica", iar nu invers, ar reduce Biserica la o singură acțiune sacramentală. O asemenea accentuare pare fără îndoială în contradicție cu legea rugăciunii, mai ales atunci când trece toate celelalte aspecte ale Tradiției în plan secund.

Teologia persoanei

Vladimir Lossky, care a recunoscut la rândul său importanța distincției dintre ființă și energie în teologia ortodoxă atunci când mulți dintre contemporanii săi au trecut-o cu vederea, a fost ceea ce s-ar putea numi un teolog de tranziție. Cu toate că a asistat la deconstrucția cadrului scolastic care afectase Ortodoxia vreme de secole întregi, activitatea sa tot s-a desfășurat sub influența anumitor presupuneri filosofice, îndeosebi sub cele ale platonismului. Deși observase că însuși conceptul de „persoană umană" depindea de o „tradiție filosofică complexă", până și el a fost nevoit să recunoască faptul că teologia patristică nu încercase deloc să alcătuiască o doctrină a persoanei umane[1007]. Totuși, Lossky era tentat să se orienteze înspre teologia despre Treime ca sursă de inspirație pentru o asemenea doctrină antropologică, dar, după cum am remarcat deja din perspectiva lui Romanides, *analogia entis* nu are niciun temei în Tradiția ortodoxă.

Cu toate acestea, respingerea Tradițională a unei asemenea analogii a ființei nu i-a împiedicat pe alți teologi ortodocși precum Serghei Verhovskoy și John Meyendorff să speculeze despre personalismul dumnezeiesc, lucru străin de Tradiția patristică[1008]. Imitându-l pe Lossky, ambii erau la fel de captivați de observația lui Théodore de Rognon că filosofia latină întâi consideră

[1007] Vladimir Lossky, *După chipul și asemănarea...*, p. 105.

[1008] Ioannis Sava Romanides, *Franks, Romans, Feudalism and Doctrine...*, p. 44.

natura, iar apoi trece la agent, în timp ce filosofia greacă (deci, probabil, și teologia ortodoxă) face exact opusul, „dând primat celor trei Persoane [dumnezeiești] în dauna ființei"[1009]. Pentru Meyendorff, în contextul palamismului, aceasta însemna că participarea omenirii la viața dumnezeiască este personalistă, iar nu esențialistă, din pricina neputinței de a cunoaște ființa (esența) dumnezeiască. Prin urmare, palamismul ar putea fi considerat o formă de existențialism creștin în care comuniunea cu cele trei ipostasuri divine întregește și împlinește făpturile umane[1010]. În limbajul existențialismului, aceasta ar însemna că *făpturile* umane devin cu adevărat *persoane* umane prin ipostasurile Sfintei Treimi.

Această luptă terminologică și conceptuală dintre ființă și ipostas nu face mare lucru în direcția clarificării caracterului participării la viața dumnezeiască, așa cum se descoperă pe deplin în îndumnezeire. Conform lui Romanides, a o numi personală sau ipostatică nu este, în ultimă instanță, cu nimic mai potrivit decât a o numi impersonală sau esențialistă:

> Fiindcă omul se depășește pe sine însuși atunci când se unește cu Dumnezeu, care depășește toate categoriile existenței omenești și create, fiind non-ființă deoarece depășește însăși ființa și non-existență deoarece depășește

[1009] *Idem*, „Notes II", p. 268. A se vedea și Vladimir Lossky, *Mystical Theology of the Eastern Church*, James Clarke and Co., London, 1957, p. 64; Serghei Verhovskoy, „Some Theological Reflections on Chalcedon", în *Light of the World: Essays on Orthodox Christianity*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 1982, p. 156; John Meyendorff, *Byzantine Theology…*, p. 181.

[1010] *Ibidem*, p. 267.

> însăși existența, este foarte greu de crezut că I se pot atribui categorii precum personalism/impersonalism [sau] esențialism/existențialism. Din acest motiv, El poate primi numiri personale, precum Tată sau Fiu, dar și impersonale, precum Duh Sfânt, Nor, Lumină, Întuneric, Stâncă, Foc etc.[1011].

În schimb, numai sinergia divino-umană, conlucrarea energiei omenești cu cea dumnezeiască, poate explica participarea la viața dumnezeiască. Mai degrabă decât o întâlnire personală, ea este o taină în care omul se unește cu Dumnezeu și „Îl cunoaște fără să știe"[1012].

Ca urmare a accentului pus de Tradiția ortodoxă pe „monarhia" Tatălui în teologia despre Treime, aceasta a fost folosită și ca o formă de a apăra teologia persoanei, adică exact ce a făcut un alt teolog ortodox contemporan, Ioannis Zizioulas. Întâi de toate, trebuie remarcat cât de pătrunse de presupuneri filosofice sunt scrierile sale despre conceptul de persoană. El nu ezită să vorbească despre Treime ca fiind un „concept primordial din punct de vedere ontologic" și despre persoană ca fiind suprema categorie ontologică[1013]. Pentru Zizioulas, Dumnezeu Tatăl este, într-adevăr, sursa celorlalte Persoane dumnezeiești, însă acesta consideră că *numai* ipostasul Tatălui este sursa comuniunii cu celelalte Persoane dumnezeiești: „comuniunea care nu provine de la un *ipostas*, adică de la o persoană concretă și liberă, și care nu conduce la *ipostasuri*, adică

[1011] *Ibidem*, pp. 267-268.

[1012] *Ibidem*, p. 267.

[1013] Ioannis Zizioulas, *Ființa eclesială*, trad. Aurel Nae, Editura Bizantină, București, 1996, p. 9.

la persoane concrete și libere, nu este *chip* al ființei lui Dumnezeu" (deși implicațiile antropologice ale acestei afirmații vor avea urmări asupra eclesiologiei euharistice a lui Zizioulas, deocamdată analizăm doar teologia sa despre Treime)[1014].

Iarăși, preferința pentru ipostas în dauna ființei și excluderea energiei sau a acțiunii ca mediu de comuniune exprimă un punct de vedere mai puțin Tradițional[1015]. Desigur, ipostasul și ființa nu pot și nu trebuie să fie vreodată despărțite, iar aceasta se aplică atât Tatălui ca sursă a celorlalte Persoane dumnezeiești, cât și Tatălui în comuniune cu ele. Accentuând ipostasul Tatălui și nefăcând referire la comunicarea ființei, Zizioulas a ales într-adevăr o abordare mai personalistă a lui Dumnezeu, însă una care are nuanțe ariene. De pildă, conform lui Romanides, dacă numai ipostasul Tatălui, fără comunicarea simultană a ființei, este cauza nașterii Fiului, aceasta rezultă într-o formă de personalism voluntarist[1016]. Un asemenea personalism voluntarist a fost respins de Biserică atunci când a ales învățătura mai esențialistă a Sfântului Atanasie, enunțată în Crezul de la Niceea, că Fiul este atât din ipostasul, cât și din

[1014] *Ibidem*, p. 10.

[1015] Strict vorbind, termenul grecesc *scheseis* este cel folosit în general pentru relațiile dumnezeiești lăuntrice, iar nu *energeia*.

[1016] Ioannis Sava Romanides, „Notes II", p. 268. Observațiile lui Romanides amintite aici au fost formulate împotriva unor opinii ale lui John Meyendorff, însă ele pot fi aplicate și în cazul lui Ioannis Zizioulas. Deși Zizioulas s-a apărat, afirmând că personalismul său nu este filosofic și că nu a intenționat niciodată să conceapă Persoana în afara ființei, acest lucru nu reiese în mod evident din scrierile sale.

ființa Tatălui[1017]. De fapt, dacă nu ar fi așa, atunci nu ar exista nicio reciprocitate a comuniunii între Tatăl și Fiul, iar Fiul ar fi mai puțin decât Dumnezeu.

În mod evident, personalismul poate deveni pentru Tradiția ortodoxă o pseudomorfoză la fel de mare precum esențialismul scolastic[1018]. De fapt, ambele împărtășesc o asemănare surprinzătoare, căci energia dumnezeiască a fost identificată cu ipostasurile divine în personalism și cu ființa dumnezeiască în esențialismul scolastic. Fie în cadrul vieții lăuntrice a Sfintei Treimi, fie între Treime și omenire, comuniunea nu are loc niciodată de la persoană la persoană, ci numai prin energii. Cu toate acestea, personalismul a încercat să facă nu doar persoanele umane asemănătoare cu Persoanele dumnezeiești, ci a încercat să facă și comunitatea eclezială asemănătoare cu Sfânta Treime[1019]. Desigur, ambele analogii ocolesc energia dumnezeiască, în timp ce aceea despre omenire reduce regimul terapeutic al curățirii, iluminării și îndumnezeirii, care le îngăduie oamenilor să devină cu adevărat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, la un rol marginal – în cel mai bun caz.

Pentru Romanides, participarea la energia Crucii necreate prin iluminare și prin îndumnezeire vădește

[1017] *Idem*, p. 268.

[1018] Chiar și aici, este periculos a supra-generaliza. Romanides observă că tradiția augustiniană care afirmă că Fiul purcede din Tatăl prin capacitatea intelectuală, iar Duhul prin voință, este personalistă. Tocmai identitatea deplină pe care o concepe între energia dumnezeiască și ființa dumnezeiască este ceea ce face scolastica să fie atât de esențialistă.

[1019] Romanides subliniază și că numirile Persoanelor Sfintei Treimi nu sunt definiri ale Persoanelor, ci numirile relațiilor dintre ele.

viața de dragoste smerită care este identificată cu viața Treimii. Florovsky însuși a afirmat un lucru asemănător. Pentru el, prin lepădarea de sine care se poate manifesta prin împreună-lucrarea cu Dumnezeu, „cuprindem multitudinea înlăuntrul propriului sine; îi conținem pe cei mulți înăuntrul eu-lui nostru. În aceasta stă asemănarea cu Unimea Dumnezeiască a Sfintei Treimi"[1020]. În mod similar, Sfântul Maxim Mărturisitorul ne spune că scopul sfinților este de a exprima însăși unitatea Treimii[1021]; iar această unitate nu este exprimată nici prin Persoane, nici prin ființe, ci prin dragostea smerită. Din acest motiv, nici personalismul, nici esențialismul nu arată aceasta, ci numai slava lui Dumnezeu. Teologia ortodoxă contemporană nu își poate permite să piardă din vedere acest Adevăr, drept pentru care Romanides l-a reiterat în mod constant.

Eclesiologia euharistică

Deformarea Tradiției a adus adeseori confuzie privind participarea la tainele Bisericii, iar acest lucru nu s-a întâmplat doar în timpul captivității apusene a Tradiției ortodoxe, ci chiar și înainte de ea. De pildă, încercarea Sfântului Nicolae Cabasila de a reînnoi participarea euharistică în secolul al XIV-lea a purtat cu sine

[1020] Georges Florovsky, *Biserica, Scriptura, Tradiția: Trupul viu al lui Hristos*, trad. Florin Caragiu și Gabriel Mândrilă, Platytera, București, 2005, pp. 17-38.

[1021] Dumitru Stăniloae, *Theology and the Church*, trad. Robert Barringer, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 1980, p. 39.

o formă de hipersacramentalism prin care a insistat că și cei adormiți primesc Euharistia. Cu toate că ar putea fi la fel de bine intenționată precum încercarea lui Cabasila, perioada actuală de tranziție de după captivitatea apuseană a Tradiției ortodoxe este la fel de predispusă la o reprezentare eronată a teologiei tainelor. Reînnoirea liturgică din Tradiția ortodoxă de după captivitate a asistat la o reafirmare a importanței Euharistiei prin dezvoltarea unei eclesiologii care identifică Biserica cu celebrarea euharistică. Bazele acestei eclesiologii le-au pus câțiva teologi ortodocși din secolul al XX-lea, însă consolidarea fermă a acesteia a avut loc prin scrierile lui Nikolai Afanasiev, ale cărui puncte de vedere au fost completate recent în eclesiologia euharistică a lui Ioannis Zizioulas. Și de data aceasta, perspectiva teologică a amândurora va fi evaluată din punctul de vedere al lui Romanides.

Faptul că Afanasiev a întemeiat Biserica pe Euharistie a izvorât din preferința sa pentru eclesiologia Sfântului Ignatie Teoforul în dauna celei a lui Ciprian din Cartagina, în care nu a găsit nicio accentuare a Euharistiei[1022]. Desigur, în scrierile Sfântului Ignatie, centralitatea Euharistiei este incontestabilă, însă în ce măsură ar trebui redusă întreaga viață a Bisericii la adunarea euharistică este o altă chestiune. În studiul său timpuriu despre Sfântul Ignatie, făcut chiar pentru Afanasiev la Institutul „Sfântul Serghie" din Paris, până și Romanides a tins către o eclesiologie euharistică, dar aceasta i s-a părut, apoi, neconvingătoare la scurt timp după aceea. Conform

[1022] Aidan Nichols, *Theology in the Russian Diaspora...*, p. 90.

acestuia, multe aspecte din viața Bisericii rămâneau pe dinafară, mai ales regimul terapeutic al curățirii, iluminării și îndumnezeirii. Pentru Romanides, datorită autorității harismatice a episcopului, înțelegerea Tradițională a adunării implică în egală măsură rostirea predicii profetice și celebrarea Euharistiei. Mai mult, există și anumite adunări non-euharistice ale credincioșilor, al căror singur scop este rugăciunea. Așadar, viața Bisericii cuprinde o unitate a săvârșirii tainelor, a Scripturii și a rugăciunii, care nu ar trebui fragmentată dând întâietate unei activități în dauna celorlalte.

Deși eclesiologia euharistică a lui Afanasiev ar putea fi interpretată în anumite privințe ca un răspuns la neparticiparea credincioșilor la Euharistie, ea subapreciază în mod involuntar caracterul harismatic al Bisericii printr-o formă de hipersacramentalism. Desigur, intenția lui Afanasiev nu a fost în niciun fel aceasta, după cum o arată titlul cărții sale – *Biserica Duhului Sfânt*. El afirmă clar că „puterea dragostei" stă la baza eclesiologiei în același fel în care Romanides vorbește despre viața obștească de dragoste smerită în Biserică și că Duhul Sfânt este „principiul care rânduiește" această dragoste în Biserică[1023]. Deși Afanasiev își îndreaptă atenția spre lucrarea episcopului ca manifestare și ca reprezentare a acestei dragoste, el o face, însă, numai în contextul Euharistiei, fără a se referi la regimul terapeutic care face o astfel de dragoste să devină realitate și care îl face pe episcop cu adevărat ceea ce este.

[1023] *Ibidem*, p. 111.

Această transferare a harismei dragostei exclusiv asupra adunărilor euharistice aproape presupune că dragostea aceasta se manifestă numai în acest context. Iar pentru că Afanasiev considera că Biserica se manifestă oriunde se săvârșește Euharistia, chiar și în absența episcopului, această harismă a dragostei se presupune că e prezentă *in extenso* (de fapt, însă, e *in abstracto*)[1024]. Prin urmare, legătura deja subțire cu iluminarea și îndumnezeirea devine și mai dificil de observat. Un astfel de scenariu ne ajută să înțelegem de ce Romanides refuzase să accepte o asemenea formă de congregaționalism drept eclesiologie euharistică. Pentru el, cerința minimă pentru o astfel de eclesiologie ar fi ca fiecare adunare locală să aibă propriul episcop, care să fie întotdeauna prezent, nu doar pentru a prezida săvârșirea Euharistiei, ci și profetic, prin predică[1025].

Ca răspuns la scrierile lui Afanasiev, Ioannis Zizioulas a reiterat și rolul central al episcopului în existența unei eclesiologii euharistice adevărate, însă aspectele pe care s-a concentrat nu au avut nici același caracter local, nici același caracter harismatic precum cele abordate de Romanides. Zizioulas a îndemnat la înființarea unor *dioceze episcopale mici*, însă, în perioada dintre vizitele episcopale, parohiile tot ar rămâne manifestări imperfecte ale eclesiologiei euharistice[1026]. Mai mult, deoarece Zizioulas nu recunoaște regimul terapeutic al curățirii,

[1024] *Ibidem*, p. 89.

[1025] Ioannis Sava Romanides, „Introduction to Roman Theology...", p. 29.

[1026] Ioannis Zizioulas, *op. cit.*, p. 240, n. 6.

iluminării și îndumnezeirii ca fiind școala pentru candidatura episcopală, el consideră că autoritatea harismatică se dobândește prin punerea mâinilor, nerecunoscând-o ca un fapt deja împlinit (precum o face Romanides)[1027]. Acest lucru surprinde, cu atât mai mult cu cât Zizioulas face legătura între hirotonie și „adunările euharistice [care] erau contextul propriu manifestărilor harismatice"[1028]. Însă, după cum subliniază adeseori Zizioulas, episcopul nu este hirotonit doar pentru a prezida la Euharistie, ci și pentru a rosti predica profetică. Acest lucru reiese din faptul că, până în zilele noastre, în Biserica Ortodoxă, episcopii sunt hirotoniți înainte de citirea pericopelor evanghelice din cadrul liturghiei.

Zizioulas consideră că, în Euharistie, teologia persoanei își întâlnește confirmarea antropologică, unde ipostasul care prezidă aduce celelalte ipostasuri în comuniune unul cu altul (după cum face Tatăl cu Fiul și cu Duhul). Pentru Zizioulas, adevărata existență este relațională, iar relațiile desăvârșite dintre membrii adunării euharistice devin „o imagine a vieții trinitare a lui Dumnezeu"[1029]. Conform acestuia, prin *analogia entis* a acestei sociologii divine se descoperă adevăratul caracter al Bisericii ca locație centrală a Adevărului. Într-adevăr, dorința sa este ca termenul „Biserică" să fie atribuit numai celebrării euharistice[1030]. De aceea, spre deosebire de eclesiologia lui Romanides, Zizioulas accentuează

[1027] *Ibidem*, p. 175.

[1028] *Ibidem*, p. 201, n. 58.

[1029] *Ibidem*, p. 243.

[1030] *Ibidem*, p. 245.

caracterul „epicletic" al Euharistiei și ignoră regimul terapeutic al curățirii, iluminării și îndumnezeirii. Pentru Romanides, Euharistia nu există ca un înlocuitor pentru remediul curățirii, iluminării și îndumnezeirii. Astfel, Euharistia nu este atât locul central al Adevărului (care se învață în iluminare și în îndumnezeire) cât manifestarea de obște a confirmării unității în Adevăr.

Din perspectiva lui Romanides, adunarea euharistică este un eveniment harismatic, nu doar pentru că cel care o prezidează a ajuns la o stare de iluminare sau de îndumnezeire sau pentru că Duhul Sfânt a fost chemat să Se pogoare peste credincioși la epicleză, ci pentru că toți cei care iau parte la ea ar trebui să fi ajuns înainte cel puțin la iluminare. Strict vorbind, nu există vreo comuniune deschisă sau vreo intercomuniune cu nimeni altcineva. Participă numai cei ajunși la iluminare sau la îndumnezeire:

> O persoană poate afla dacă este un mădular al Trupului lui Hristos dacă se află în starea de iluminare, adică având cel puțin darul felurilor de limbi (I Cor. 12, 10). Altminteri, acela se împărtășește „cu nevrednicie" cu pâinea și cu vinul (I Cor. 11, 27). Într-un asemenea caz, persoana este încă „neputincioasă" sau „bolnavă" și chiar „moartă" duhovnicește (I Cor. 11, 30), adică neluând parte la învierea omului dinăuntru și neîmpărtășindu-se încă la Euharistie spre viața în Hristos, ci mai degrabă spre judecată[1031].

În mod evident, opinia lui Romanides se îndepărtează de practica ortodoxă contemporană care a situat

[1031] Ioannis Sava Romanides, „Orthodox and Vatican Agreement...", p. 579.

primirea Euharistiei înainte de orice alt lucru, punând din nou accentul pe deasa împărtășire.

În anumite feluri, perspectiva lui Romanides ar putea fi interpretată ca o reacție împotriva banalizării participării euharistice, însă ea derivă și din distincția dintre cei care sunt cu adevărat mădulare ale Trupului lui Hristos și cei care nu sunt. Omul nu devine întru totul un mădular al Trupului prin Botezul din apă în și prin sine, ci mai degrabă prin Botezul din Duh în iluminare și în îndumnezeire. Cei care nu au sporit de la Botezul din apă către iluminare se află încă în etapa curățirii[1032]. Desigur, Romanides e conștient de faptul că mulți oameni care încă nu au ajuns la iluminare au fost primiți la împărtășanie în trecut și continuă să fie primiți și astăzi. Odată cu rărirea iluminării și a îndumnezeirii, s-au instituit perioade de post care serveau drept timp de pregătire pentru primirea Euharistiei de către cei care se aflau încă în etapa curățirii[1033]. Deoarece Euharistia îi iluminează și îi îndumnezeiește pe cei care au ajuns la etapele înalte ale *theoriei*, s-a considerat că trebuie și să îi curățească pe cei care conlucrează în această direcție.

În mod evident, Romanides este foarte râvnitor când vine vorba de protejarea integrității adunării euharistice, cu toate că, spre deosebire de mulți alți teologi ortodocși contemporani, eclesiologia sa nu se întemeiază pe ea. Pentru el, Euharistia nu este o finalitate prin sine, ci confirmarea acelei finalități, după cum a afirmat și

[1032] *Ibidem*, p. 578.

[1033] În Biserica Ortodoxă de astăzi se țin patru mari posturi peste an, iar spovedania și împărtășania continuă să fie asociate strâns cu ele.

Sfântul Irineu: „Căci credința noastră este în acord cu Euharistia și Euharistia certifică credința noastră”[1034]. Pentru Romanides, situarea Euharistiei înaintea și deasupra oricărui alt lucru în viața Bisericii duce în mod inevitabil la o formă de idolatrie euharistică. În această perioadă de înflorire a eclesiologiei euharistice, o asemenea observație ar putea să îi supere pe unii, însă ea nu ar trebui să treacă nici neobservată, nici neanalizată.

Simul Theologia Crucis et Theologia Gloriae

Probabil cel mai mare dar pe care l-a dat Romanides teologiei ortodoxe contemporane și întregii creștinătăți este afirmarea puternică a sinonimiei dintre teologia Crucii și teologia slavei. Deși caracterul lor identic s-a aflat întotdeauna în centrul Tradiției ortodoxe, secole întregi de pseudomorfoze au umbrit acest fapt. Anumiți teologi ortodocși au susținut adeseori că creștinismul protestant și catolic pune accent pe Cruce, în timp ce creștinismul ortodox pune accent pe Înviere[1035]. O asemenea perspectivă poate părea pripită dacă înțelegem regimul terapeutic al curățirii, iluminării și îndumnezeirii așa cum trebuie. Atenția constantă acordată de Romanides Crucii necreate din iluminare și din îndumnezeire situează Răstignirea istorică în contextul

[1034] Sfântul Irineu al Lyonului, *Contra ereziilor...*, p. 215.

[1035] A se consulta o lucrare precum cea a lui Nicholas Arseniev, *Mysticism and the Eastern Church*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 1979.

potrivit. Dragostea necreată și smerită a Treimii arată slava Crucii din veșnicie și se descoperă din nou în toți cei care iubesc smerit prin iluminare și prin îndumnezeire.

Reînnoirea contemporană a accentuării teologiei Crucii în creștinismul apusean este lipsită de o astfel de perspectivă, în principal pentru că distincția dintre ființă și energie a fost trecută din nou cu vederea. Acest lucru a fost exemplificat în studiul teologului luteran Jürgen Moltmann, *The Crucified God*[1036]. Pentru teologia sa despre Cruce, Moltmann nu a putut concepe să se orienteze spre altceva decât spre Răstignirea istorică, îndeosebi pentru că orice idee care susține că dragostea necreată este o energie dumnezeiască dinainte de veci, care s-a manifestat în istorie înainte de Hristos, era străină teologiei augustiniene-anselmiene-luterane. Deși faptul că îl citise pe Lossky l-a ajutat pe Moltmann să înțeleagă că întreaga Treime a participat la Răstignirea istorică printr-un act de dragoste dumnezeiască, propria sa explicație se apropie (cel puțin dintr-o perspectivă ortodoxă) de gnosticism[1037]. Dacă Moltmann ar fi cunoscut teologia despre Cruce a lui Romanides, care a apărut în *Dogmatica* sa aproape în același timp cu publicarea lucrării lui Moltmann, poate că teologia stavrocentrică a acestuia din urmă ar fi identificat teologia Crucii cu teologia slavei în loc să le pună în opoziție. Fără discuție, Moltmann era influențat la momentul respectiv de

[1036] Jürgen Moltmann, *The Crucified God: the Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology*, Harper and Row, New York, 1974.

[1037] *Ibidem*, pp. 206, 241-244. Moltmann vorbește despre Duhul Sfânt ca fiind durerea Tatălui pentru moartea Fiului.

teologia ortodoxă contemporană; păcat, însă, că aceasta nu prezenta Tradiția ortodoxă în deplinătatea ei.

Dacă identitatea stabilită de Romanides între *theologia crucis* și *theologia gloriae* a stârnit inițial anumite controverse în cercurile ortodoxe, acest lucru se datora probabil faptului că perspectiva anselmiană despre izbăvire devenise o pseudomorfoză acceptată. De atunci, însă, perspectiva lui Romanides asupra tainelor în contextul tainei Crucii a creat o controversă și mai mare. Accentuarea aparentă a Botezului din Duh în dauna Botezului din apă și excluderea majorității credincioșilor de la Euharistie ar putea fi interpretate foarte ușor ca o formă de minimalism sacramental; de fapt, însă, ele sunt exact opusul. Romanides nu contestă niciodată caracterul pascal al Botezului și al Euharistiei, căci Botezul demonstrează nevoia de a participa la slava Crucii, în timp ce Euharistia confirmă ajungerea la măsura unei asemenea participări. Situând aceste taine (alături de preoție) în contextul curățirii, iluminării și îndumnezeirii, Romanides a subliniat că sacramentalismul, cel puțin în forma sa actuală, ar putea fi, într-adevăr, încă una dintre pseudomorfozele din Ortodoxia contemporană. Dacă nu sunt situate în contextul potrivit, aceste taine decad, ajungând „ritualuri" asociate cu „religia". Iar, după cum s-a spus de atâtea ori, Hristos nu a venit să întemeieze o religie, ci să aducă viață nouă.

Pentru Romanides, adevăratele „taine" (dacă e să folosim un asemenea cuvânt) sunt întâi de toate curățirea, iluminarea și îndumnezeirea, căci ele descoperă taina Crucii în deplinătatea sa. Deși Botezul și Euharistia reprezintă semne ale nevoii de aceasta și de a ajunge

la ea în cadrul Trupului lui Hristos, accentul pus de Romanides pe iluminare și pe îndumnezeire în Vechiul Testament demonstrează săvârșirea lor chiar dinainte de Întrupare și de așa-numita „instituire a tainelor". Într-adevăr, poporul lui Israel a fost identificat drept biserică a Vechiului Testament, însă tot nașterea lui Hristos este cea care oferă cea mai clară mărturie despre potențialul deplin al omenirii în îndumnezeire.

Toți oamenii sunt înzestrați cu o facultate noetică ca energie neuro-biologică, astfel încât amintirea necontenită a lui Dumnezeu să poată rămâne în ei. Deși energia curățitoare a lui Dumnezeu este prezentă întotdeauna, ea are nevoie de conlucrarea omului. Odată ce această conlucrare se menține în mod constant, se inițiază Botezul din Duhul Sfânt, vădind *calea Crucii*, respectiv calea către dragostea smerită care este slava Crucii. Ca un profet al Ortodoxiei romeice, Ioannis Romanides ne-a chemat nu doar pe noi, fiecare creștin în parte, ci a chemat întreaga Ortodoxie contemporană să redescopere și să se întoarcă la Tradiția sa autentică atât pentru ea înșiși, cât și pentru întreaga omenire. Asumându-și Crucea cu adevărat, Biserica Ortodoxă se va putea lepăda nu doar de pseudomorfozele sale, ci și de orice formă de triumfalism. Numai în felul acesta va putea ajuta la pregătirea pentru acea zi când „se va arăta slava Domnului și tot trupul o va vedea" (Is. 40, 5).

Bibliografie a lucrărilor părintelui Ioannis Sava Romanides

Cărți

Δογματική καί Συμβολική Θεολογία τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας [Dogmatic and Symbolic Theology of the Orthodox Catholic Church], Pournaras, Tesalonic, 1973. Un compendiu extrem de util de teologie dogmatică; acesta ar fi și mai util dacă ar avea o bibliografie mai completă.

Franks, Romans, Feudalism and Doctrine: An Interplay Between Theology and Society, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, MA, 1982. Prezentate inițial ca o serie de prelegeri, aceste trei eseuri oferă o sinteză a analizei lui Romanides privind teologia medievală, atât în Răsărit, cât și în Apus.

Τὸ Προπατορικὸν Ἁμάρτημα [Original Sin], ediția a II-a, Domos, Atena, 1989. Un studiu revoluționar despre antropologia Bisericii primare, îndeosebi în comparație cu perspectiva augustiniană. Cea de-a doua ediție cuprinde o introducere nouă, mai cuprinzătoare.

Ρωμηοσύνη, Ρωμανία, Ρούμελη [Romanicity, Romania, Roumeli], Pournaras, Tesalonic, 1975. O examinare controversată, dar captivantă a romeității din primele veacuri și până în vremurile noastre.

Articole

"Religion's Response to Space Life V: All Planets the Same", *Boston Globe*, 8 aprilie 1965. O abordare uimitoare a problemei vieții extraterestre în context teologic.

"Christ in the Old Testament and the Ecumenical Councils", *Theologia* 67, 3 (1996), pp. 431-438. O sinteză a concepției lui Romanides despre Domnul Slavei ca temă principală a discuțiilor sinodale.

"Christological Teaching of John of Damascus", *Ekklesiastikos Pharos* 58 (1976), pp. 232-269.

"Church Synods and Civilisation", *Theologia* 63, 3 (iulie-septembrie 1992), pp. 423-450. O explorare proaspătă a teologiei sinodale.

"Critical Examination of the Applications of Theology", în S. C. Agourides (ed.), *Procès-Verbaux du Deuxième Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes* (19-29 august 1976), Atena, 1978, pp. 413-441. Lucrarea prin care Romanides apără teologia empirică împotriva celei speculative.

"The Ecclesiology of St. Ignatius of Antioch", *Greek Orthodox Theological Review* 7 (1961-62), pp. 53-77. O încercare în sfera eclesiologiei euharistice pe care Romanides a considerat-o, în cele din urmă, nepotrivită ca un criteriu de sine stătător.

"Εἰσαγογή εἰς τήν Θεολογίαν καί πνευματικότητα τῆς Ρωμαιοσύνης ἔναντι τῆς φραγκοσύνης" [Introduction to Roman Theology and Spirituality contrasted with that of the Franks], în I. S. Romanides, D. D. Kontostergios

(ed.), *Ἡ Ρωμήοι Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας, Γρηγορίου Παλαμᾶ Ἔργα. 1. Ὑπερ τών ιερώς ἡσυχαζόντων Τρίας Α'*, Pournaras, Tesalonic, pp. 11-33, 49-194. O corelare complexă a teologiei Sfântului Grigorie Palama cu Tradiția ortodoxă dinaintea sa.

"Faith and Culture: A Historical Approach", în N. M. Vaporis (ed.), *Rightly Teaching the Word of Your Truth: Studies in Faith and Culture, Church and Scriptures, Fathers and Worship, Hellenism and the Contemporary Scene in Honor of His Eminence, Archbishop Iakovos*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, MA, 1995, pp. 99-111.

"The Filioque", *Kleronomia* 7 (1975), pp. 285-312. Primul studiu despre *filioque* scris de Romanides, completat ulterior în *Franks, Romans, Feudalism and Doctrine*.

"A Greek Orthodox View of Ecumenism", *Orthodox Observer* 535 (noiembrie 1964): 335, 339; 537 (decembrie 1964): 370-371.

"H. A. Wolfson's Philosophy of the Church Fathers", *Greek Orthodox Theological Review* 5 (1959), pp. 55-82. Arată unicitatea Părinților Bisericii cu privire la filosofia clasică.

"Highlights in the Debate over Theodore of Mopsuestia's Christology and Some Suggestions For a Fresh Approach", *Greek Orthodox Theological Review* 5 (1959-60), pp. 140-185. O analiză extrem de valoroasă a controverselor referitoare la teologia lui Teodor de Mopsuestia; propune niște concluzii surprinzătoare.

"Islamic Universalism and the Constitution of Medina", *Ρονήμα Ἐυγνῶμον*, eseuri prezentate profesorului B. M.

Vellas, Atena, 1968, pp. 3-7. Demonstrează cunoștințele temeinice ale lui Romanides despre islam.

"Jesus Christ, the Life of the World", *Xenia Oecumenica* 39, (1983), pp. 232-275. O abordare aprofundată a hristologiei în contextul unei teologii empirice.

"Justice and Peace in Ecclesiological Context", în G. Limouris (ed.), *Come Holy Spirit – Renew the Whole Creation*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, MA, 1990, pp. 234-249.

"Justin Martyr and the Fourth Gospel", *Greek Orthodox Theological Review* 4, (1958), pp. 115-134. O analiză perspicace a întrebuințării Scripturii în Biserica din vechime.

"Leo of Rome's Support of Theodoret, Dioscorus of Alexandria's Support of Eutyches and the Lifting of the Anathemas", *Theologia* 65, 3 (1994), pp. 479-493. O lucrare esențială pentru reabilitarea [imaginii] sfinților nerecunoscuți de tradiția calcedoniană și de cea necalcedoniană.

"Man and His True Life According to the Greek Orthodox Service Books", *Greek Orthodox Theological Review* 1 (1955), pp. 63-83. Un bun exemplu despre cum servește liturghia ortodoxă drept sursă pentru antropologie și pentru teologie.

"Notes on the Palamite Controversy and Related Topics", II, *Greek Orthodox Theological Review* 9 (1963-64), pp. 225-270. Ambele articole au fost scrise ca răspuns la studiul lui John Meyendorff despre Sfântul Grigorie Palama. Sunt solicitante, dar merită osteneala.

"Original Sin According to Saint Paul", *Saint Vladimir's Theological Quarterly* 4, (1955-56), pp. 5-28. A anticipat lucrarea de doctorat a lui Romanides.

"Orthodox and Vatican Agreement (Balamand, Lebanon, iunie 1993)", *Theologia* 64, 4 (1993), pp. 570-580. O versiune mai completă (în limba greacă) a acestui articol se găsește în *Καῖρος*, eseuri prezentate profesorului D. A. Doikos, Facultatea de Teologie, Tesalonic, 1994, pp. 2: 261-282.

"The Orthodox: Arrival and Dialogue", în K. Haeseldon și M. Marty (ed.), *What Is Ahead for the Churches*, New York, 1965, retipărit pentru tineretul ortodox grec din America, Comitetul Național de Educație Religioasă, februarie 1966.

"Orthodox Ecclesiology According to Alexis Khomiakov", *Greek Orthodox Theological Review* 2 (1956), pp. 57-73. Acest articol i-a plăcut atât de mult lui Florovsky, încât a împărțit copii după el colegilor și studenților săi de la Universitatea Harvard.

"An Orthodox Look at the Ecumenical Movement", *Greek Orthodox Theological Review* 10, (1964), pp. 7-14.

"An Orthodox Progress Report on the Lutheran and Orthodox Dialogue", *Theologia* 65, 1 (1994), pp. 25-28.

"Orthodoxy in America", *θεολογικόν Συμπόσιον*, eseuri prezentate profesorului P. Christou, Tesalonic, 1967, pp. 503-518. O analiză efectuată de Romanides asupra vieții bisericești și a educației teologice în America anilor '50 și '60.

"Preface to the Unofficial Consultation with the Non-Chalcedonians", *Greek Orthodox Theological Review* 10 (1964-65), pp. 7-8.

"Presuppositions of Orthodox Ecumenism", în T. Sabev (ed.), *The Sofia Consultation: Orthodox Involvement in the World Council of Churches*, WCC Press, Geneva, 1982, pp. 127-132.

"Romanism and Costes Palamas", Romania Press, Atena, 1978.

"Saint Cyril's One Physis or Hypostasis of God the Logos Incarnate and Chalcedon", *Greek Orthodox Theological Review* 10, (1964-65), pp. 82-102. O piatră de temelia în dialogul dintre ortodocși și ortodocșii vechi-orientali.

"Ἡ Σπουδαιτής τῶν περί τοῦ πολιτεύματος τῆς ἀρχέγονου ἐκκλησίας ἐρευνῶν τοῦ Γεράσιμου Κονιδάρη διά τήν δογματικήν καί ιστορίας τῶν δόγματων" [Study of the structure of the ancient Church in the research of Gerasimos Konirades with reference to dogma and the history of dogma], *Kleronomia* 10 (1978), p. 167-177.

"The Theologian in the Service of the Church in Ecumenical Dialogue", *Greek Orthodox Theological Review* 25 (1980), pp. 131-151.

"Ἡ Θρησκεία ἐιναι ΝευροΒιολογική Ασθενία, ἡ δε Ὀρθοδοξία ἠ θεραπεία τῆς" [Religion is a Neuro-Biological Illness, but Orthodoxy is its Cure], în *Ὀρθοδοξία, Ελληνισμός, Πορεία στὴν τρίτην χιλιστία*, editura Mănăstirii Koutloumousiou, Sfântul Munte Athos, 1996, pp. 67-87. O interpretare complexă a capacității noetice ca energie neurobiologică.

CUPRINS

Studiu introductiv 5

I. Tradiția ortodoxă și captivitatea ei 45
Elementele Tradiției ortodoxe 47
Tradiția ortodoxă înainte
de Căderea Constantinopolului 56
Tradiția ortodoxă
după Căderea Constantinopolului 64
Romanides și pseudomorfozele
din Grecia modernă 73

II. O dezbatere despre Dumnezeu 81
Dumnezeu ca *act pur* 86
Energie versus ființă 105
Dumnezeu ca intelect 114
Analogiae entis et fidei 118

III. Antropologia teocentrică 127
Trup, suflet, duh 129
Adam 139
Dreptate și îndreptare 151
Noul Adam 155
Trupul lui Hristos 162

IV. Unitatea Vechiului și a Noului Testament 171
Revelație, Scriptură, exegeză 174
Domnul Slavei 182
Îndumnezeirea în Vechiul Testament 187

Îndumnezeirea în Noul Testament 192
Succesiunea în Biserica post-apostolică 208

V. Ortodoxia romeică 215
Sinoadele locale și ecumenice 220
Ambrozie și Augustin 227
Tradiția franco-latină 238
Controversele palamite 255
Cea de-a Treia Romă 266

VI. Înspre viitor 273
Ecumenismul 273
(a) Catolicismul 277
(b) Protestantismul 281
(c) Ortodocșii vechi-orientali (necalcedonieni) 285
Drepturile omului 295
Știința 301

VII. Romanides și teologia ortodoxă contemporană 309
Teologia persoanei 313
Eclesiologia euharistică 318
Simul Theologia Crucis et Theologia Gloriae 325

VIII. Bibliografie a lucrărilor părintelui Ioannis Sava Romanides 329
Cărți 329
Articole 330